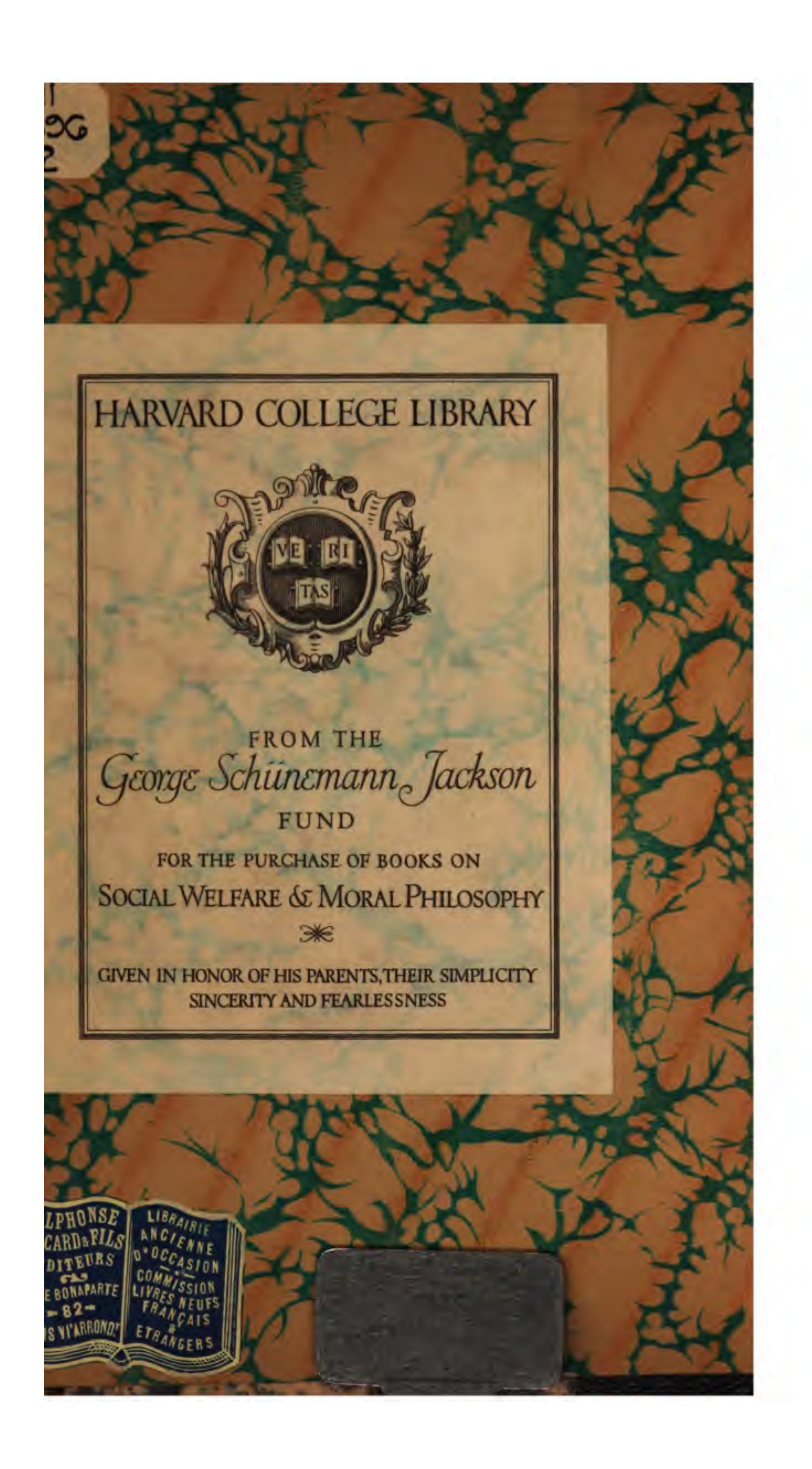
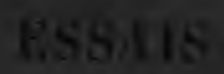




HARVARD COLLEGE LIBRARY
VE RI TAS
FROM THE
George Schünemann Jackson
FUND
FOR THE PURCHASE OF BOOKS ON
SOCIAL WELFARE & MORAL PHILOSOPHY
GIVEN IN HONOR OF HIS PARENTS, THEIR SIMPLICITY
SINCERITY AND FEARLESSNESS
LIBRAIRIE ANCIENNE D'OCCASION
COMMISSION
LIVRES NEUFS FRANÇAIS & ETRANGERS



ESSAIS



DE

PHILOSOPHIE MORALE

ET

DE MORALE RELIGIEUSE,

SUIVIS

DE QUELQUES ESSAIS DE CRITIQUE LITTÉRAIRE,

PAR A. VINET.

PARIS.

ESSAIS

DE PHILOSOPHIE MORALE

ET

DE MORALE RELIGIEUSE.

Imprimerie de E. DUVERGER,
rue de Verneuil, n. 4.

O

ESSAIS

DE PHILOSOPHIE MORALE

ET

DE MORALE RELIGIEUSE,

SUIVIS

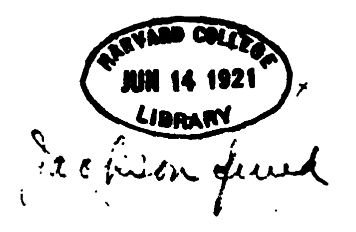
DE QUELQUES ESSAIS DE CRITIQUE LITTÉRAIRE,

PAR A. VINET.

La religion doit être tout ou rien dans la vie.
Mme DE STAEL, *De l'Allemagne*.

On ne montre pas sa grandeur par être en une extrémité, mais bien en touchant les deux à la fois, et remplissant tout l'entre-deux.
PASCAL, *Pensées*.

PARIS
CHEZ L. HACHETTE, LIBRAIRE DE L'UNIVERSITÉ,
RUE PIERRE-SARRAZIN, n° 12.
J.-J. RISLER, LIBRAIRE, RUE BASSE-DU-REMPART, N° 62.
1837


HARVARD COLLEGE
JUN 14 1921
LIBRARY

INTRODUCTION.

SUR LA RÉDUCTION DES DUALITÉS.

... Ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ.

Eph., I, 10.

La double épigraphe que deux nobles esprits ont fournie au titre de cet ouvrage, et que, sur le seuil de ce discours même, une parole tombée de plus haut complète et résume à la fois, pourrait, ce semble, nous tenir lieu d'introduction et de préface. Tout le sens, toute l'unité de ce recueil s'y annonce et s'y déclare. Mais nous ne saurions nous refuser à donner quelque développement à des paroles si fécondes.

Nous n'avons ni droit ni intérêt à déguiser que le présent volume n'est que le rassemblement d'un certain nombre de morceaux écrits de loin en loin, et déposés, sous forme de *Critiques* ou d'*Essais*, dans une publication périodique. Tout le monde n'approuve pas qu'on entreprenne, après coup, de faire un livre avec des articles de journaux. Il ne m'est

pas permis aujourd'hui d'énoncer une opinion sur ce cas de conscience littéraire ; je me bornerai à rappeler le mot bien connu d'un évêque à un roi sur une question un peu plus grave : « Il y a de « grands exemples pour, et de grandes raisons con- « tre. » Mais ce que je puis faire, ce me semble, c'est d'affirmer qu'il y a plus d'unité dans ce volume, et même plus de coordination entre ses parties, qu'il n'en paraît d'abord ; une pensée y domine et s'y reproduit sous des applications diverses ; et presque chacun de ces Essais, quelle qu'en ait été l'occasion, aborde de front quelque question fondamentale.

Il est impossible, avec un peu d'attention, de ne pas être frappé d'un phénomène que présentent uniformément la science, la vie humaine et la société. Chacune de leurs parties, chacune de leurs manifestations met en saillie deux principes opposés et rivaux, également vrais l'un et l'autre, également impérieux, destinés, ce semble, à se limiter, à se modifier mutuellement, à produire, par leur combinaison, l'état régulier, la vérité des choses, mais ne parvenant jamais à l'accommodement désiré, et perpétuant dans les différentes sphères que nous avons indiquées ces *dualités* incurables et désespérantes qui finissent par nous sembler les conditions fatales de la pensée et de l'existence humaines.

Ce n'est point seulement une impossibilité pratique ou d'exécution qui nous en fait juger ainsi. Il

est trop vrai qu'en examinant en eux-mêmes ces principes rivaux, nous ne voyons point de quelle manière leurs notions se pourraient concilier. Ils nous paraissent, tout à la fois, vrais en eux-mêmes et contradictoires entre eux. Le point par où *ils* se touchent et se mêlent nous échappe toujours. La dualité demeure. Et ce fait si vaste, si répété, si universel, agit diversement sur nous selon la diversité de nos caractères.

Les uns (et ce sont les hommes qu'on appelle *pratiques* par excellence) croiraient leur temps aussi bien employé à deviner des logogriphes ou à défaire des anagrammes qu'à sonder le mystère de ces dualités et à tenter de les résoudre, et leur devise est le mot du poète: *Non ragioniam di lor, mà guarda e passa.* Ils ont une autre dualité à résoudre, un autre accord à opérer, celui de leurs désirs et de la fortune; accord peut-être aussi impossible que tout autre, mais *ils* n'ont garde d'y songer.

D'autres, ce sont les penseurs de profession, les philosophes, s'arrêtent devant ces problèmes, dont l'existence est le véritable objet et la véritable occasion de la philosophie. Leur tâche, qu'ils ne s'avouent pas toujours, est la réduction de chacune de ces dualités à l'unité, et de toutes les unités à une unité suprême où s'absorbe le double univers des sens et de l'intelligence.

C'est la prétention de tous les systèmes et de toutes les écoles; c'est du moins leur tendance in-

volontaire et inévitable. On parle bien d'accommodement, de partage, mais on passe au-delà. L'établissement de deux principes appartient à la vue confuse et superficielle du vulgaire; cette vue semble avoir fait loi dans la plupart des religions; mais partout une main plus savante superpose à ces deux principes un principe suprême, à la duplicité l'unité; et dans tous les cas, la direction des penseurs est autre que celle du peuple; il ne leur suffit pas, comme à lui, de traduire leurs impressions en dogmes; ils ne sentent pas seulement, ils pensent; ils prétendent rectifier leurs impressions par leurs pensées, et le premier principe qu'ils plantent dans le terrain où ils se sont enfermés, c'est la négation même de cette dualité consacrée dans les religions populaires; négation implicite, négation inavouée, mais réelle et facile à constater.

Cette poursuite de l'unité, je dis de l'unité suprême, n'est pas commune seulement à tous les systèmes de la philosophie, mais à toutes ses branches. Il n'importe pas où l'on commence et où l'on prétend s'arrêter : sur cette route on ne s'arrête pas. Une question renferme toutes les autres; un abîme appelle un autre abîme; de la psychologie à l'ontologie il y a moins qu'un pas; c'est toujours le dernier mot de l'existence qu'on poursuit sous ces deux bannières. La philosophie a débuté par l'ontologie; si l'on y réfléchit, on trouvera que cela devait être; plus tard elle a prétendu se replier sur l'observation

des phénomènes de l'esprit humain; mais là elle a retrouvé toutes les questions ontologiques que les premiers sages avaient poétiquement résolues; il lui a fallu, de gré ou de force, entrer dans ces profondeurs, ou bien reculer en-deçà même de son premier dessein, s'arrêter pour examiner ses armes, pour évaluer ses moyens, se mettre, pour ainsi dire, elle-même en question; si bien que la philosophie a paru pour un temps se réduire à l'examen de cette question : s'il peut y avoir une philosophie.

Quand elle est arrivée au bord de l'abîme où tout la pousse irrésistiblement, je veux dire vers les questions relatives à l'existence, le besoin de l'unité et l'impossibilité de l'obtenir par voie d'accommodement se sont fait sentir également et ensemble. Cette nécessité intellectuelle était si violente qu'aucun sacrifice n'a coûté pour la satisfaire. Que dirai-je? Quelque chose, dans tous les systèmes, devait être réservé, demeurer inviolable; c'était le *moi*. C'était le point de départ, le point d'appui nécessaire en toute spéculation, la donnée hors de laquelle tout croule et s'évanouit. Eh bien! le *moi* lui-même a été jeté dans le gouffre; et, en dehors de toutes les conditions du raisonnement et de la compréhension, l'homme a raisonné encore, à l'aide de mots qui ne représentaient plus rien, à l'aide de notions purement conventionnelles, qu'il est impossible de confronter avec leur objet, parce que leur objet n'est pas. La philosophie, ou plutôt la dialec-

tique, s'est jouée dans le vide immense qu'elle avait fait autour d'elle; elle y a tracé, d'une aile gigantesque, des orbes majestueux; elle a prouvé une chose du moins, la puissante activité de l'esprit humain, mais elle n'a pas prouvé autre chose; et si chacun de ces systèmes, en vertu de l'idée ou de la tendance qui lui a donné naissance, et de l'ordre particulier de facultés qu'il mettait en jeu, a réagi d'une manière notable sur toutes les sciences et sur tous les arts, il n'en est pas moins resté, si on le prend en lui-même, une orbite sans centre, un rêve prémédité, laborieux, profond, sans doute, et plein de signification, digne de l'attention et de l'étude de ceux mêmes qui ne s'y abandonnent pas.

Un trait commun à tous ces systèmes, c'est d'introduire au milieu des faits une idée destinée à les lier. Il restait à tenter une dernière chance; c'était de laisser l'unité se constituer elle-même, c'était de la supposer d'avance, et, en conséquence, de se borner à constater toutes les vérités de détail et de les rapprocher. Rapprochées, mises en contact, posées, pour ainsi dire, bout à bout, elles devaient d'elles-mêmes parlementer, s'entendre, et, coulant l'une dans l'autre, former un tout compacte et indissoluble, la véritable unité philosophique. Ce système, il faut bien y prendre garde, nie implicitement l'existence d'une vérité centrale, distincte de toutes les vérités particulières, et dont toutes ces vérités particulières sont l'émanation. Il les fait naî-

tre, en quelque sorte, chacune d'elle-même, et ne donne aucune raison à leur concert. Ce système philosophique est proprement la négation de la philosophie, en tant que celle-ci doit être envisagée comme la poursuite de l'unité, c'est-à-dire d'une vérité centrale. On l'a appelé *éclectisme*. Rendons justice à son origine, aux sentiments auxquels il a dû naissance, mais ne laissons pas de l'examiner; et pour simplifier cet examen, sans rien ôter à ses résultats de la généralité que nous devons avoir en vue, ne considérons l'éclectisme que dans son application à la morale, qui est le côté pratique, la conclusion humaine, le terme prévu de toute philosophie.

L'éclectisme professe qu'en philosophie et en morale la vérité est partout et nulle part; que toute doctrine en recèle une partie; que nulle doctrine ne la renferme tout entière, et que la science, au lieu d'épouser aucun des partis qui se disputent l'opinion, doit s'avancer au milieu d'eux comme une sage médiatrice, faisant à chacun sa part, exigeant de chacun des concessions, afin de les ramener tous ensemble, s'il est possible, vers un point commun qui est la vérité.

L'éclectisme, instinct de la philosophie et bientôt de la politique modernes, est un instinct vrai. Il n'y a pas, en effet, un seul des systèmes absolus, même des plus contradictoires entre eux, qui ne se puisse défendre avec avantage, et qui, vis-à-vis des

autres systèmes, n'ait pleinement le droit d'être. Aucun d'eux ne s'est entièrement éteint dans l'esprit de l'humanité; elle les réclame tous, et l'on dirait que, de leur combinaison indigeste et parfois inconcevable, elle a composé *sa* philosophie.

Mais sans parler de l'effrayante présomption qu'élève contre l'éclectisme la stérilité de ses efforts, il a contre lui davantage encore. Si ces différents systèmes qui, dans sa pensée, devaient former un tout, sont maintenant désunis, séparés et même contradictoires entre eux, il est impossible de ne pas conclure que quelque idée qui les unissait est actuellement absente. Sans cela, comment s'expliquer leur dislocation? Et sans posséder cette idée, comment songer à la reconstruction du tout? Avec quel ciment lier toutes ces parties discordantes? Suffira-t-il d'affirmer que tous ces systèmes étaient destinés à composer une unité? l'unité serait-elle par-là même reconstituée? N'oublions pas que ces systèmes se contredisent, se nient; qu'il faut donc nécessairement que l'un tombe devant l'autre, c'est-à-dire, au fond, une vérité devant une autre vérité. Que si l'on croit qu'il suffit d'un retranchement, d'une mutilation, on se trompe; une idée simple, comme une substance élémentaire, ne se mutile pas sans s'anéantir. Mais quand cette objection n'existerait pas, ou quand on pourrait la méconnaître, quand les divers systèmes dont on a rêvé l'assimilation ne seraient pas entre eux si profon-

dément hostiles, une autre objection aussi forte que la précédente s'élèverait contre cette tentative.

Deux idées ne peuvent être mises d'accord et combinées qu'au moyen d'une troisième qui les domine et les embrasse. Cette idée a précédé les deux autres et les a engendrées; c'est jusqu'à elle qu'il faut remonter. Que si elle pouvait être actuellement présente dans l'esprit d'un seul homme, elle serait présente dans l'esprit de tous; et si elle s'y trouvait, la séparation ou le divorce auquel on veut porter remède n'aurait jamais eu lieu. Rapprocher les unes des autres des idées isolées, les inviter à vivre en bonne intelligence, sans produire le principe dans lequel est enfoncée leur commune racine, dans lequel est cachée leur unité primitive, c'est une entreprise vaine. Cette juxta-position peut tromper le régard; elle ne satisfait ni la conscience ni les besoins de l'application. On a plus d'une fois relevé l'impuissance des physiologistes à saisir dans les composés organiques le siége ou l'élément de la vie. Un *je ne sais quoi* manque toujours, et, à quelque profondeur que pénètre l'analyse, elle voit toujours l'infini entre elle et la découverte qu'elle sollicite. Les philosophes en sont au même point. Oui, *la vérité* doit bien se composer de toutes ces vérités disséminées; rapprochons-les pour avoir un tout... mais ce tout ne se constitue jamais, pas plus que l'être vivant ne jaillit des combinaisons multipliées du chimiste.

En morale, la vérité est une. Avant qu'on ait connu l'idée centrale où toutes les vérités particulières convergent, ou plutôt d'où elles s'épanchent, on ne possède pas même ces vérités; on ne saurait du moins en faire un usage légitime et sûr. Préalablement il faut savoir pourquoi la vie a été donnée, quelle est la condition actuelle de l'âme, ce qu'elle vaut et ce qu'elle peut. Si l'éclectisme savait ces choses, tout le monde les saurait avant lui, et sa besogne serait faite d'avance. S'il pouvait les inventer, le genre humain, éclectique par excellence, ne lui eût pas laissé l'initiative de cette découverte. Si l'éclectisme ne les sait pas, il ne les saura jamais, ni lui, ni personne, à moins que Dieu ne parle ou n'ait parlé. Or, avant que cette connaissance ait été accordée, la science ne saurait rien faire de complet, de satisfaisant, de ces débris de vérité que nous possédons encore; elle ne saurait du moins leur coordonner toute la vie; la disproportion est trop grande entre un objet aussi vaste et des vérités aussi étroites; un lambeau ne couvre pas un homme. Il en est de ces idées comme des brillants éclats d'une glace brisée; toute image se morcèle dans ce réflecteur morcelé; rassemblez ces éclats, rapprochez-les avec industrie, vous n'avez point encore un miroir; vous n'en aurez un que lorsque, ayant exposé tous ces débris à la chaleur d'un même feu, vous en aurez fait de nouveau une masse unique. Il en est de même des idées morales; ni l'une ne sau-

rait suffire, ni toutes ces vérités juxta-posées ne formeront LA vérité ; de tous les systèmes, réunis en pièces de rapport, vous ne ferez pas un système vrai ; c'est au centre même de la nature humaine et de la vie qu'il faut aller ; c'est la vérité des vérités qu'il faut trouver : celle-là conduira à toutes les autres, et aussi les conciliera toutes.

L'éclectisme a-t-il trouvé cette idée au sein de laquelle toutes les théories se règlent, toutes les antithèses s'absorbent, tous les excès se modèrent, tous les désordres se rectifient, toutes les vérités deviennent vraies? Non ; car cette vérité ne se connaît que par inspiration ou par révélation. L'éclectisme n'est donc vrai que comme instinct ; il est vain comme système, puisqu'il ne produit pas à nos regards l'idée centrale autour de laquelle doivent se grouper et vivre d'une vie commune tous les éléments épars de la philosophie de l'humanité.

Au reste, quelle que soit la valeur philosophique de l'éclectisme, il rentre par un point dans le cadre de toutes les philosophies, et, ni plus ni moins que chacune d'elles, il donne lieu à cette question : Mais à quoi bon tout ce tourment d'esprit? à quoi bon toutes ces constructions idéales qui laissent le monde tel qu'il est, et ne changent rien à nos rapports? A quoi bon ! cette question ne comporte aucune réponse. Ceux-là seuls comprendraient la

réponse qui n'auraient pas fait la question, et ceux-là se répondront à eux-mêmes.

Nous devrions plutôt une réponse à ceux qui auraient vécu jusque dans l'âge de la réflexion, je ne veux pas dire sans sentir, mais du moins sans percevoir distinctement les dualités dont nous avons parlé. Où sont-elles? nous diraient-ils. Et nous pourrions leur répliquer: Où ne sont-elles pas?

Elles sont partout. Chacune des sphères de la vérité est gardée par un sphinx armé d'une énigme, et tout prêt à dévorer l'imprudent qui la soulève et ne la devine pas. Chacune de ces énigmes a pour nœud la conciliation de *deux vérités contradictoires*, expression qui renferme une contradiction; mais cette contradiction elle-même résume toute notre destinée.

L'exemple que je citerai d'abord n'est pas celui par où il faudrait commencer si le premier rang appartenait aux problèmes qui préoccupent le plus grand nombre d'esprits; celui-ci ne se rencontre qu'à une certaine profondeur d'investigation; mais bien que ses épines semblent réservées aux intelligences méditatives, il n'en réclame pas moins, si l'on a égard à sa nature même, la première place entre toutes les dualités au sein desquelles se débat l'intelligence humaine.

Qu'il y ait une cause première de tous les phénomènes qui se révèlent par nos sens extérieurs à notre sens intime, ou, sans intermédiaire, à ce même

sens dont l'organe nous est inconnu; que toutes les existences aient pour raison une existence dont le *sujet* échappe à tous nos moyens de perception et de conception, voilà la croyance générale de l'humanité, et cette croyance est un de ses attributs. Il y a plus : l'unité de la cause première, son indivisibilité, est devenue pour toutes les nations et pour toutes les intelligences cultivées la forme constante et avouée de la croyance universelle. Ce degré d'épuration de la notion générale, bien que lentement et laborieusement conquis, n'en doit pas moins être porté sur le compte de la nature humaine; la notion d'un Dieu unique lui peut être imputée à aussi bon titre que cette vague notion de cause première où nous avons reconnu une des propriétés essentielles de notre espèce; mais en dehors de ce cercle, il n'est pas donné à l'esprit humain de faire un seul pas avec assurance. Et ce pas de plus est pourtant nécessaire; car autrement la connaissance de l'unité de Dieu est en quelque sorte une *nue propriété* dont l'usufruit ne se recueille jamais. L'humanité a besoin que ce Dieu unique soit un Dieu personnel, et à peine est-il nécessaire d'ajouter qu'un Dieu personnel est un Dieu-homme, en tout ce que l'homme, ou plutôt la notion d'homme, renferme de positif, c'est-à-dire de bon. L'humanité a besoin d'un Dieu personnel, afin que ce Dieu soit son Dieu. Un Dieu qui n'est pas personnel n'est rien pour elle, par cela même qu'il est tout. S'il est l'univers, s'il est

tout ce qui est, s'il est nous-mêmes, nos rapports cessent dans cette fusion. Partie essentielle de la Divinité, nous perdons notre personnalité en lui, comme il perd la sienne en nous absorbant; car la personnalité suppose dans le sujet qui en est revêtu une circonscription quelconque, la limitation d'un *moi* par un autre *moi*. Si nul, hors de Dieu, ne peut dire *moi*, lui-même ne le saurait dire; et réciproquement, si Dieu n'est pas un *moi*, personne n'en est un. Des rapports entre le Créateur et la créature sont donc, dans ce système, métaphysiquement impossibles; ils le sont aussi dans un autre point de vue. Dieu recueillant en soi toutes les existences, Dieu étant tout ce qui est, le mal comme le bien devient un élément de son être, une partie de sa notion ; dès lors, dans l'individu fictif ou apparent qui s'appelle *homme*, le mal est nécessaire, légitime, divin, comme le bien; ou plutôt rien n'est mal et rien n'est bien que dans un sens relatif, je veux dire au point de vue de l'être humain; la distinction entre le bien et le mal n'est plus dès lors qu'une fiction temporaire, une illusion née dans notre horizon borné et destinée à y mourir. Ainsi se constitue, sous le nom adouci de panthéisme, un fatalisme sans issue; et le philosophe, pour avoir voulu serrer de plus près et mieux posséder son idée, la voit s'abîmer sans retour, et reste plus pauvre que le vulgaire, qu'un anthropomorphisme grossier a laissé du moins en

possession des contours et du fantôme d'un Dieu personnel.

Mais un Dieu personnel, quelque besoin qu'en ait notre nature, n'offre pas moins de difficultés à la pensée; et, chose remarquable, cette idée, suivie de près, nous mène par une autre courbe à la même extrémité que nous avions voulu fuir. La personnalité de Dieu établit une distinction, une séparation entre lui et son œuvre. Or, que Dieu ne soit pas localement dans chaque partie et substantiellement dans chaque élément de son œuvre, c'est ce que tout le monde agrée sans difficulté; la difficulté serait toute dans le système opposé; mais s'il n'est pas dans son œuvre, il faut pourtant que son œuvre soit en lui, et que, de cette façon, sinon de l'autre, l'identité reparaisse. Il faut que son œuvre soit toute en lui; il faut qu'elle y soit sans cesse, que rien ne soit hors de lui, que rien ne se fasse que par lui, que rien ne soit qui ne soit lui-même. La pensée, sollicitée avec insistance, ne nous accordera jamais un Dieu hors de qui quelque chose peut être, un Dieu qui se retire de son œuvre après l'avoir créée, et qui, par-là même qu'il consent à ce que quelque chose existe qui n'est pas lui, se limite, s'assujettit, se mutile, se nie. La personnalité de Dieu est inconcevable comme son impersonnalité, et l'âme humaine est ici d'accord avec la pensée; elle réclame avec la même instance cette identification, cette fusion avec la Divinité, qui seule

peut lui rendre un Dieu, puisqu'un Dieu distinct de son œuvre, la laissant exister selon les lois qu'il lui a données, et par conséquent soumis à ces lois, un Dieu qui ne se mêle pas sans cesse à son œuvre, qui ne la crée pas continuellement, qui ne nous tire pas incessamment du néant, qui n'est pas à chaque instant, tout de nouveau, la raison de notre être, la source de notre vie, un tel Dieu n'est pleinement Dieu ni pour la raison ni pour l'âme.

Entre ces abîmes, a dit un philosophe moderne, l'humanité a trouvé son chemin, et a su se donner, d'instinct et d'inspiration, le Dieu qu'il lui fallait. Cela est vrai dans un sens; mais quand cela serait vrai dans tous, et quand le tourment de la dualité, que nous venons de signaler, ne serait infligé qu'aux seuls philosophes, toujours aurions-nous à déplorer qu'un usage légitime et régulier de la pensée ne conduise que vers un abîme. Mais les philosophes n'ont pas si exclusivement qu'on veut bien le dire ce douloureux privilége; seulement ils sentent mieux les difficultés, ils se les avouent, ils usent contre elles les forces de leur intelligence; mais, à sa manière, la multitude aussi souffre des mêmes obscurités. Il n'y a peut-être pas un problème philosophique qui, sous une forme confuse et avec de vagues contours, n'ait, durant des siècles, roulé parmi le vulgaire, avant ou après avoir mis hors de combat les athlètes des écoles. Mille axiomes, mille adages, perpétués chez les peuples, rendent

témoignage que ces préoccupations, profondes bien que confuses, ont agité la masse des esprits; et les antiques religions, créées pour les peuples, nées de leur sein, ont posé ou tenté de résoudre ces formidables énigmes[1]. La vie commune se ressent de ces doutes et de ces anxiétés, quoiqu'elle n'en ait pas la conscience; on sent, à la voir vaciller, que des notions ou des pressentiments contradictoires se la disputent vivement; l'homme simple est tour à tour déiste et panthéiste, fataliste et religieux dans la pratique, le tout sous la profession vague, mais constante, d'une foi quelconque, traditionnelle ou imposée. Le mal du savant tourmente aussi la multitude, mais plus sourdement, mais sans formule et sans nom; et, de même que le savant dans l'intérêt de la pensée, elle, dans l'intérêt de la vie, a besoin d'être éclairée et d'être guérie.

Autre exemple pris dans la même région.

La notion de religion implique, du côté de Dieu, l'administration du monde moral, et cette administration suppose quelques principes, éternels et immuables comme Dieu même, dont ils constituent l'essence. Il est impossible, après avoir admis l'être de Dieu, de ne pas le revêtir de certains attributs, si même il n'est plus juste de dire que la notion de ces attributs, conçus dans leur perfection

(1) N'est-ce pas à tout un peuple que le livre des lois de *Manou* disait : « L'univers repose dans l'Ame suprême ; c'est l'Ame qui « produit la série des actes accomplis par les êtres animés. »

absolue, a composé dans notre conscience l'idée de Dieu. Et il ne faut pas objecter que la notion de ces attributs est l'œuvre de notre esprit; ce que notre esprit produit nécessairement, en vertu de sa nature, est moins son œuvre que sa condition d'existence; autrement il faudrait, au même titre, rejeter la pure idée de Dieu, que nous n'y trouvons pas plus immédiatement, et qui suppose, aussi bien que celle des perfections divines, un emploi des facultés de l'esprit. Les éléments dont se forme en nous la notion de Dieu, ou, si l'on veut, la notion de l'*Être*, sont inattaquables comme cette notion elle-même, et à titre exactement pareil. De même que, s'il nous est permis de croire à l'existence des corps, il a dû nous être permis préalablement de croire à l'étendue, à la divisibilité, à l'impénétrabilité, qualités qui subsistent, pour ainsi dire, avant leur sujet, et qui le constituent, de même, dans le monde moral, que la conscience nous révèle, il est nécessaire que nous admettions la sainteté, la justice, la bonté, la sagesse, la miséricorde, choses qui, sous le point de vue moral, constituent l'Être, c'est-à-dire Dieu; car tout ce qui est contraire à ces choses, en d'autres termes le *mal*, n'est que non-être et négation. Nous sommes donc plus qu'autorisés, nous sommes nécessités à revêtir l'Être ou Dieu de certains attributs moraux, et entre autres de la justice et de la bonté. La même nécessité nous contraint à concevoir ces attributs eux-mêmes sous

un attribut commun à tous, celui de l'infini, qui est l'être encore, dans sa notion la plus simple et la plus abstraite. Rien de plus spontané, rien de plus coulant que toute cette déduction, aussi longtemps que nous nous tenons à distance de l'application ou de la pratique. Mais dès qu'il s'agit de mettre en mouvement cette théorie, nous sommes invinciblement arrêtés, et nous découvrons que le char où nous sommes si commodément assis, serait parfait si seulement il avait des roues; car il s'agit d'appliquer ces deux perfections de Dieu, la justice et la bonté, à des créatures à la fois sensibles, c'est-à-dire qui ont besoin de bonheur, et pécheresses, c'est-à-dire qui ont encouru une peine. Or, la justice absolue ne pardonne rien, et la bonté infinie pardonne tout. Le péché et la souffrance, l'un au point de vue moral, l'autre au point de vue physique, répugnent également, l'un à la sainteté, l'autre à la bonté divines; en sorte que, dans le même Être, de deux attributs infinis et par conséquent égaux, l'un condamne sans retour, et l'autre absout sans réserve.

Ici, qu'il me soit permis de m'arrêter, pour faire observer au lecteur que, de la région métaphysique où notre pensée semble pour le moment s'être enfermée, rien n'empêche que nous ne descendions, lui et moi, dans la région de l'expérience, pour y trouver la confirmation du même fait, ou plutôt la reproduction du même problème. La conscience, qui est *Dieu en nous*, la sensibilité qui est *nous-mêmes*,

nous offrent la répétition du même conflit. La seconde veut du bonheur à tout prix et en tout temps; la première, aussi implacable que la plus dure des théories, aussi incorruptible que la plus aride des abstractions, demande vengeance, et ne trouve de satisfaction, et ne conçoit d'ordre que dans la vengeance; bien entendu que la vengeance n'est que la réaction du mal sur lui-même, la correspondance d'un désordre avec un autre, du péché avec la souffrance, et, dans cette correspondance, l'ordre même et la loi; car la loi se satisfait de deux manières : par son accomplissement, lorsqu'il a lieu, et par le mal de l'agent responsable, quand l'accomplissement a été refusé. Ainsi le veut la conscience; et elle le veut si bien qu'elle le voudrait jusqu'au sein d'une religion qui l'aurait subjuguée en apparence, et lui aurait indiqué quelque autre source de satisfaction, telle que le repentir, les œuvres surérogatoires, etc. On pourrait l'endormir alors; mais on ne pourrait faire que, éveillée et les yeux ouverts, elle ne maintînt et ne reproduisît les mêmes exigences avec une imperturbable obstination.

J'ai donc pu dire que la notion de justice, soit qu'on l'envisage en Dieu, soit qu'on l'observe en la conscience, qui est encore Dieu, demande le contraire de ce que demande la bonté infinie, laquelle correspond exactement à notre sensibilité, également infinie à sa manière, c'est-à-dire en désirs. Il

y a même une manière de poser le problème, qui, sans accroître la difficulté (car l'infini ne peut croître et l'impossible n'a point de degrés) donne à cette impossibilité une nouvelle face. Une transgression, je dis une seule, dénonce un principe de mal; le péché *actuel* correspond au péché *virtuel;* celui-ci est le vrai mal, mal dont la présence est insupportable, dans toute la rigueur du terme, aux regards de l'Être saint, mal qui est hors de notre portée et que nous ne pouvons extirper; car il est si profond qu'il est nous-mêmes. Si nous pouvions le déraciner, ce serait au moyen de quelque force bonne plus profonde que n'est ce mal; or, si elle existait, ce mal n'aurait pas pu naître. Il ne s'agit donc pas de moins, on le voit, que d'une création nouvelle; et autant il serait absurde, en mécanique, de chercher le point d'appui dans le corps même qu'on veut mouvoir, autant il le serait en morale de vouloir faire un être nouveau avec les éléments mêmes de cet être. Or, la réhabilitation devant Dieu, la réintégration dans nos rapports primitifs avec lui n'est possible qu'à ce prix; le pardon est tellement inséparable de la régénération que cette régénération elle-même est la substance du pardon et sa consommation; qu'il ne peut se concevoir que sous cette forme, et qu'une fois dégagés des notions de bonheur que nous fournit la sphère des choses temporelles, nous sommes contraints de nous représenter le bonheur et la

sainteté comme une seule et même chose envisagée de deux points de vue différents. Ici donc encore a lieu cette même rencontre du *nécessaire* et de l'*impossible* en un même objet; ici encore l'inévitable autant qu'inexplicable dualité; la logique et la conscience la proclament à l'envi, et nous jettent sans pitié au bord d'un abîme.

Ce n'est pas, sans doute, avec les *à peu près* de la morale humaine qu'on peut, je ne dis point résoudre, je dis seulement poser ce problème. Tel que nous venons de l'établir, il étonnera plus d'un lecteur; il faut du temps pour s'apprivoiser à cette simplicité, et nous n'hésitons point à dire que, pour notre compte, l'autorité seule qui nous a fourni la solution du problème nous a pu faire accepter le problème lui-même. Une fois posé, cependant, il porte en lui son évidence; une fois posé, rien ne peut l'ébranler dans l'esprit qui l'a conçu; et il y fait pénétrer la première lueur d'une vérité générale beaucoup trop méconnue, que je veux indiquer en passant. C'est que les lois du monde moral ne sont ni plus ni moins rigoureuses que celles du monde physique, et que, partout, on y retrouve le Dieu qui a créé « *toutes choses* selon le poids, le nombre et la mesure. » Nul n'en pourrait douter un instant si les lois de cet ordre se vengeaient de la même manière que les lois du monde physique, si un faux raisonnement était suivi d'une chute comme un faux mouvement, et

si le péché brûlait comme le feu. Mais ici la raison parle aussi haut, aussi vivement que l'expérience, et pour peu qu'on l'écoute, on reste convaincu que le royaume invisible a ses nombres, ses quantités, ses mathématiques, aussi bien que le monde des corps; que rien ne se perd dans l'un non plus que dans l'autre; que la quantité la plus inappréciable y a sa valeur et son emploi, et que notre faiblesse seule y introduit le vague et l'approximation. Cette idée est importante, non point cependant pour aligner des chiffres, pour extraire des racines, que nous n'avons ni le besoin, ni l'intérêt de connaître; en effet, la beauté de l'ordre moral gît dans la liberté, la liberté se perd dans l'éblouissement de l'évidence: l'auréole de la liberté c'est la foi, la foi qui « ne compte pas après Dieu. » Néanmoins, l'idée que Dieu *a compté* exactement, la persuasion qu'il n'y a dans son administration ni désordre ni relâchement, ce sont des choses bonnes à se mettre dans l'esprit; je crois que le tranchant du sens moral et le sérieux de la vie ne peuvent manquer d'y gagner beaucoup.

J'ai cité une dualité, irréductible comme toutes les autres. En indiquer la solution, ce serait développer cette mémorable parole: « Si votre cœur « vous condamne, Dieu est plus grand que votre « cœur. » Ce serait raconter l'Evangile; et mon dessein ne peut être, en cet endroit, que de poser des questions, et encore de n'en poser qu'un petit nombre, uniquement comme exemples.

J'ai pris le premier dans les hauteurs de la religion; je ne descendrai guère en en cherchant un second dans le domaine de la morale; car la morale générale qu'est-elle autre chose que la religion s'appliquant, s'incorporant à la vie humaine? Le problème qui se présente est aussi net que le précédent, et, comme le précédent, il brave tous les efforts de la raison. Au fond, il n'en est que la traduction, la transposition dans un autre point de vue, dans un second aspect.

C'est, d'une part, la conscience ou le devoir réclamant la soumission absolue du *moi* humain et demandant à l'absorber tout entier; c'est, de l'autre, le *moi* humain se réclamant lui-même tout entier, et partout prétendant se retrouver intact, sain et sauf, complet.

La clef de ce problème est la clef de tout l'ordre moral.

Plusieurs morceaux de ce volume sont consacrés à son développement et en exposent l'unique et infaillible solution; je ne veux donc ici que l'avoir indiqué.

Mais il est bon de montrer que ce problème en engendre mille autres, ou que mille autres duels d'idées, sur le terrain de la morale, n'en sont que la répétition dans un espace réduit. Un exemple nous suffira.

La gloire, qui n'est, dans sa notion la plus simple, que l'écho de notre mérite dans la conscience

d'autrui, peut passer pour un des besoins primitifs, ineffaçables de la nature humaine. Mais ceux mêmes qui le ressentent le plus vivement, et qui vont jusqu'à le professer comme une vertu, sont touchés du mérite de l'humilité, lorsqu'ils pensent l'avoir rencontrée sincère et entière; et alors même qu'ils n'ont point fait cette rencontre et qu'ils la jugent impossible, l'humilité, comme pure idée, leur paraît digne de respect; si bien qu'entre l'homme qui sacrifie tout à la gloire et celui qui sacrifie à la vertu la gloire elle-même, leur admiration oscille, et leur choix demeure incertain. Que feront-ils? Que ferons-nous? Faut-il, des profondeurs de l'âme, arracher l'amour de la gloire? Faut-il, des tables sacrées de la conscience, effacer l'humilité? Les siècles épuiseront leur orbite avant que la question soit résolue.

Un nœud pareil reste à dénouer entre l'obéissance et la liberté. L'obéissance, ou la correspondance fidèle de l'action à la règle, l'acquittement rigoureux de la conscience envers le devoir, est un élément essentiel de la vie morale et un élément distinct de tout autre; on ne peut le confondre avec aucun des mobiles intérieurs capables de produire au dehors les mêmes effets. D'une autre part, le besoin de liberté est dans l'âme, comme le principe de l'obéissance est dans la conscience; ce besoin ne connaît point de limites; toute limite, quelque reculée qu'elle soit, le froisse et l'anéantit dans sa

notion même; devant le devoir le mieux reconnu et la nécessité la plus évidente, la liberté ne recule qu'en frémissant; et l'âme, dans cette protestation involontaire, se rend témoignage en secret d'une vérité qu'elle n'a pas le pouvoir de proclamer : c'est que « la loi parfaite, c'est la loi de la liberté. » Où est la conciliation? Elle est toute trouvée, dira-t-on; elle est dans l'amour, qui, portant notre vie du même côté et sur le même objet où le devoir la dirige, accommode merveilleusement le devoir et la liberté. Il est vrai, et, dans le cas présent, l'énigme, nous en convenons, est toute pratique. Dans ce sens même, nous la voyons çà et là résolue. L'obéissance a souvent, sous nos yeux, reçu des mains de l'amour les attributs de la liberté. Mais cette solution est fragmentaire et accidentelle, et rien n'en garantit la parfaite pureté. Ce n'est pas l'obéissance dans tel ou tel cas donné, dans telles relations particulières, que nous voulons voir transformée; ce n'est pas non plus par un amour tel quel, de bienveillance naturelle, de goût, d'intérêt, de convenance, que nous voulons voir cette transformation opérée. Ce que nous avons droit de demander, c'est une obéissance à la loi morale tout entière, à son principe, à son auteur, et une obéissance qui ne coûte aucun sacrifice à la liberté. L'amour en est sans doute l'unique moyen; mais où est cet amour? où s'adressera-t-il? comment le produire? Comment maintenir l'obéissance? comment sauver la liberté?

Je n'essaierai pas de dire combien ce problème, selon les applications, peut prendre tour à tour de dénominations et de rédactions diverses. Il n'échappera à personne que, sous les deux noms d'*individualisme* et de *sociabilité*, c'est la même dualité qui se pose. Je ne veux pas non plus demander à d'autres sphères d'autres exemples; je laisse au lecteur cette tâche. Toutes ces dualités, au reste, s'effacent devant celle dont l'esprit humain s'occupe et se tourmente depuis une époque fatale: Comment y a-t-il place dans le monde physique et dans le monde moral pour le bien et le mal, pour l'être et la négation de l'être, pour le *oui* et pour le *non* à la fois? Question immense, dont la solution intéresse directement la première des vérités, puisque, si la difficulté ne peut être levée, il n'y a point de place pour la notion de Dieu dans la logique de l'âme humaine; question que toute religion a trouvée à son premier éveil, et dont toute religion est une solution plus ou moins spécieuse. On sent bien que l'imagination n'en est pas juge; que, sur ce point, c'est la conscience qui demande compte aux faits et à la raison; que c'est entre les mains de la conscience que la solution, quelle qu'elle soit, doit être déposée, et que c'est elle qui doit, en définitive, proclamer la souveraineté absolue, exclusive, du principe du bien dans les deux univers de la matière et de l'âme, et se rendre compte de la présence du mal, à la pleine décharge et même à la

gloire de Celui qui est l'auteur et le principe du bien. Il n'importe pas que tout soit expliqué, mais bien que tout soit justifié. Ni religion, ni philosophie ne sauraient élever notre faculté de connaître au niveau de l'infini; mais toute philosophie et toute religion sont tenues d'*édifier* pleinement la conscience sur le fait de cette perpétuelle et redoutable collision du bien et du mal physique, du bien et du mal moral.

La philosophie est tenue, ou de nous rendre bon compte de tous ces problèmes, ou de confesser franchement son impuissance à les résoudre. Sur qui s'en déchargerait-elle? Sur la religion? Mais si cette délégation est de sa part une chose sérieuse, c'est une vraie démission; la religion, en ce cas, n'exerce pas une simple lieutenance : celle qui connaît exclusivement la vérité ne peut passer pour la déléguée de celle qui ne la connaît point. La philosophie, dès lors, a fini sa tâche et voit expirer ses pouvoirs. Que si, après cela, elle persiste à chercher, alors c'a été, de sa part, une véritable raillerie que de nous adresser à la religion, comme à une berçeuse de nos curiosités et à une endormeuse de nos angoisses. La philosophie aimera-t-elle mieux nous renvoyer à la vie, à je ne sais quel enseignement de la nécessité? Dira-t-elle : « Je cherche le nœud d'une « énigme que la nécessité tranche chaque jour. Je « suis tenue, quant à moi, d'être conséquente, et « j'en ai le loisir; je tarderai peut-être, peut-être

« je n'arriverai jamais; mais vous qui avez à vivre, « ne tardez point, vivez; agissez comme si vous « aviez des principes; mettez dans les faits l'unité « que vous ne trouverez point dans les idées; cou- « pez court à travers les inconséquences; l'inconsé- « quence est la condition de toute sagesse pratique; « elle a empreint de sa glorieuse barre de bâtardise « l'écusson de toutes les gloires solides; tous les « génies qui ont fait époque dans l'histoire de la « pensée et de la société humaine ont marqué par « quelque inconséquence; les rêveurs seuls et les « esprits incendiaires ont eu la manie de la conti- « nuité entre leurs pensées, entre la pensée et la « vie. » Il n'est que trop vrai; mais quel aveu! L'action séparée de l'idée! la vérité pratique au prix de l'exclusion de la vérité spéculative! la logique sommée de s'écarter pour faire place à la vie! Et qu'on ne fasse pas d'équivoque : ce qu'on demande ce n'est point seulement la reconnaissance de certaines bornes dans le domaine de la pensée, reconnaissance nécessaire, inévitable dans tous les systèmes; ce qu'on demande, c'est un mensonge pratique, c'est le sacrifice des convictions, c'est un scandaleux divorce entre la pensée et la vie. Et qui est-ce qui le demande? Tout le monde; les plus généreux peut-être d'entre les mortels, les plus prudents, les plus utiles. Et qui est-ce qui s'y oppose? Deux classes d'hommes. La première composée des esprits téméraires, des logiciens durs et

sans entrailles, des intelligences égoïstes et féroces, qui s'assouvissent d'un syllogisme, fût-il trempé de sang et de larmes, et marqué de la colère de Dieu et des hommes. La seconde, ce sont les chrétiens.

Ce sont les chrétiens, non les chrétiens selon la tradition hiérarchique ou populaire, mais selon l'Evangile; les chrétiens qui savent que cet Evangile renferme la réduction, en principe et en fait, de toutes les dualités qui affligent à la fois la pensée, la vie et la société; les chrétiens qui savent que dans l'Evangile (chose admirable et divine!) une seule clef ouvre toutes les portes. Une seule idée, ou plutôt un seul fait suffit à la solution de tous ces problèmes, tellement qu'à chacun d'eux ne correspond point une explication isolée, mais que tous ensemble, et de concert, comme s'ils n'étaient qu'un seul problème (et en effet ils ne sont qu'un), ils cèdent à la puissance irrésistible d'un même et unique mot. Ce mot est un nom : Jésus-Christ; ce mot est une image: la croix; ce mot est un fait: l'expiation.

Ce mot réorganise la pensée et le monde. Il est virtuellement l'ordre parfait. Il l'est en dépit de toute résistance. Il le serait encore au sein du désordre universel des volontés. Alors même, il serait vrai de dire: « Les dualités sont réduites, le Médiateur a vaincu, l'unité triomphe. »

Montrer, faire pressentir du moins, comment Jésus-Christ est le médiateur des pensées désunies

et colluctantes, comment Jésus-Christ apporte au monde la paix de l'intelligence aussi bien que celle du cœur et celle de la vie, telle est la pensée qui a dominé mon esprit dans la composition de ces *Essais*, et qui, plus ou moins, et sous des faces diverses, se reproduit dans chacun d'eux.

Dans ce discours, dans ce recueil même, il s'en faut bien que nous ayons traité un si vaste et si beau sujet. Nous avons timidement rasé les côtes de cette terre sainte, et çà et là seulement nous avons touché le rivage. Nous n'espérons pas même embrasser jamais dans son ensemble une tâche qui demande beaucoup de forces et beaucoup de loisir. Mais nous serions bien heureux si cet Essai, devenant un appel, allait réveiller quelque part l'homme de cette œuvre, l'homme que cette œuvre attend; si quelque philosophe chrétien, racontant, au point de vue de la science, ses expériences personnelles et ses découvertes, exposait au regard des sages l'universelle médiation du Christ, s'interposant, dans le monde de la pensée comme dans le monde de la conscience, entre les vérités contradictoires; rétablissant la continuité entre les idées par la continuité entre les faits; enseignant par l'action, créant pour instruire; complétant la pensée humaine en complétant l'existence humaine; nous donnant une nouvelle lumière en nous donnant un œil nouveau; apportant au monde une vie qui est une lumière, une lumière qui est une vie; pacifiant, par un même

pouvoir et par un même acte, le cœur et l'intelligence. Voilà le miracle dont il s'agirait d'exposer au jour les faces diverses. La tâche est grande et laborieuse, mais réjouissante, et digne d'employer les forces d'un esprit supérieur. *Dignus vindice nodus.*

Arlesheim, 31 août 1837.

ESSAIS

DE PHILOSOPHIE MORALE

ET

DE MORALE RELIGIEUSE.

PREMIER ESSAI.

DE LA SPONTANÉITÉ DE L'ESPRIT HUMAIN EN MATIÈRE DE PHILOSOPHIE.

On répète tous les jours, pour tranquilliser quelques esprits timorés, que la religion et la philosophie sont deux sœurs, concourant à la même œuvre, se prêtant un mutuel secours, et ne pouvant même se passer l'une de l'autre.

Il est un sens dans lequel la chose est très vraie et très bonne à dire. Mais si l'on entend par religion une révélation positive des desseins de Dieu à l'égard de la race humaine, et par philosophie cette spéculation qui, enveloppant toutes les questions et tous les problèmes, cherche l'unité du grand tout et le secret de Dieu, on met en présence deux prétentions absolues, deux systèmes de réglement général de nos pensées et de nos actions; et il ne faut pas craindre de dire que, prises à cette

hauteur, la religion et la philosophie se nient réciproquement.

La religion, se disant la voix même de Dieu, s'attribue un caractère absolu de souveraineté. La philosophie, en le lui reconnaissant, s'abdiquerait par-là même; en ne le lui reconnaissant pas, elle nie la religion et s'installe en son lieu et place. Voix de la raison, elle aspire aussi, dans son sens, à la souveraineté; mais sa souveraineté, à elle, a pour condition la spontanéité; à ce titre seul elle peut compter sur l'authenticité de ses résultats, et se poser comme autorité dans le monde des esprits. Ce n'est pas là son unique loi; mais c'est une loi inflexible, une garantie qu'elle ne peut se dispenser de fournir. Nous nous proposons d'examiner, dans cet *Essai*, si elle la fournit en effet, en recherchant quelle est, en matière philosophique, la spontanéité et la pureté du mouvement de l'esprit humain.

Si nous nous reportons au point de départ, à l'impulsion première de tout le mouvement philosophique, au moment où le genre humain s'est mis à philosopher (et ce moment est celui où les traditions ont cessé de lui suffire), nous trouverons assurément mêlés, dans une forte proportion, à la curiosité dont on voudrait faire le seul mobile du mouvement philosophique, d'autres éléments moins abstraits et moins désintéressés. Aujourd'hui que la philosophie est devenue un art, une profession, un état dans le monde, nous concevons moins la

situation où se trouvèrent alors les esprits, ou pour mieux dire les âmes. La tradition, écho des révélations primitives, était allée en s'affaiblissant; la foi des enfants à la parole des pères avait fait défaut; on avait laissé échapper, au milieu des ténèbres, la main qui avait guidé jusqu'alors; il fallait pourtant avancer; et il répugne de croire qu'on ait passé sans intervalle de la vivante naïveté de la foi à la stupeur inerte du matérialisme. Il est impossible d'admettre qu'à une confiance qui avait eu pour principe la plus puissante des sollicitudes, ait immédiatement succédé sur les mêmes questions une curiosité froide et pleine d'abnégation. Le mouvement philosophique eut une aurore troublée et sombre; la curiosité était de l'angoisse; le besoin qui cria alors fut de l'âme et non de l'esprit: l'être moral détaché de son centre, la volonté séparée de sa raison, cherchait par l'intelligence à s'y réunir. La philosophie, en se rattachant à des débris de religion, fut plus d'à moitié religion. Plus tard ces deux éléments se dégagèrent insensiblement l'un de l'autre; la philosophie, répudiée par les masses, devint l'occupation exclusive des penseurs de profession chez qui l'habitude d'abstraire tend à affaiblir ou à voiler les caractères généraux de l'humanité: toujours la multitude est plus *humaine* que le savant. Ainsi la philosophie devint peu à peu ce que nous la voyons être; mais en vain voudrait-elle abjurer les souvenirs de son berceau; il est impossible de mécon-

naître son origine, de ne pas se la représenter jaillissant du sein des angoisses du cœur humain, et plus préoccupée de satisfaire à des désirs de l'âme que de répondre à des questions de l'esprit.

Ces temps sont éloignés de nous, mais les questions que la philosophie agite n'ont pas changé de nature. L'angoisse ne paraît plus, mais l'homme est toujours au centre des questions qu'il remue; il est lui-même la première de ces questions; toutes les autres se ramènent à celle dont il est l'objet. Non-seulement cela est, quoi qu'il en dise, mais, quoi qu'il en dise, il le sent. Il sent que ce qui définit ses rapports détermine ses devoirs et son avenir. Il n'attend pas, pour le savoir, d'être arrivé au terme de ses déductions. Dès le premier pas il est orienté, bien ou mal. La philosophie est implicitement de la morale, et tout système sur l'univers est un système sur la vie.

Ce système sur l'univers a-t-il été donné par la spéculation pure? En d'autres termes, la spéculation qui l'a produit a-t-elle pu rester indépendante des préoccupations morales du philosophe? Nous en douterons après avoir arrêté nos regards sur la nature même des matières philosophiques.

Les autres sciences prennent leur objet hors de nous, soit dans la nature physique, qui n'excite en nous ni sympathie ni antipathie, et nous laisse en pleine possession de notre indifférence, soit dans le monde des êtres moraux, lequel, sans offrir cet

avantage au même degré, ne nous touche du moins qu'indirectement et occasionellement. La volonté est tenue à l'écart, ou du moins l'objet scientifique ne l'attire pas forcément dans son cercle. Les faits se présentent à notre intelligence dans leur pureté objective, non enveloppés d'avance du nuage de nos passions. Les erreurs sont possibles, mais il y a une cause d'erreur de moins; toujours est-il que l'erreur est moins prochaine, moins imminente. Un point fixe nous est donné, une assiette ferme est fournie à nos opérations intellectuelles. Le degré de certitude de nos connaissances est d'autant plus grand que leur objet, dans un sens, est plus éloigné de nous, nous est plus étranger; et le comble de l'évidence a lieu dans la sphère des faits purement rationnels, je veux dire de ceux dont la raison a fourni jusqu'à l'étoffe. En est-il de même des idées de la philosophie, j'entends de la philosophie positive, de la philosophie *à constructions?* Où prendre leur point de départ ailleurs que dans le *moi?* Et qu'est-ce que le *moi* pur, le *moi* abstrait? On admet en géométrie la ligne sans largeur : peut-on admettre le *moi* sans qualités, sans vie? Un tel *moi* existe-t-il ailleurs que dans la tête des philosophes qui l'ont rêvé? et ce qu'on en tire, ce qu'on en conclut est-il vrai autrement que par hypothèse? et ce qu'on élève sur cette base peut-il être autre chose qu'un édifice aérien, un espace dans l'espace, une mer dans l'Océan? Si l'on accorde au *moi* phi-

losophique ce que nous venons de lui refuser, a-t-on une base ferme, immuable, identique à elle-même? Ce *moi* concret n'arrivera-t-il pas avec une partie de ce que la vie lui a donné, avec des intérêts, avec des passions, avec l'habitude, qu'il faut bien compter parmi les passions, avec le préjugé, qui est une habitude, en un mot avec tout un état moral qui peut nuire à l'impartialité des recherches et à l'authenticité des résultats? Et qui peut douter que ce *moi*-là ne soit présent et agissant au début de la recherche philosophique? toute recherche de cet ordre commence forcément par une pétition de principe; chacune a marqué son but dans son début; chacune, en se mettant en route, a su où elle arriverait; il n'y a, dans le monde philosophique, point de véritable voyage de découverte; le plus sincère a une préoccupation; et voici du moins ce qu'on ne peut contester; chacun a des affections, une vie morale, avant d'avoir une philosophie en forme; ces affections, cette vie, c'est le *moi* dans toute son énergie; ce *moi* n'adoptera pas, soyez-en sûr, un système de philosophie par lequel il verrait *distinctement* ses affections démenties et son être moral contredit; entre le système et le *moi* l'évidence est prompte à se poser; la croyance philosophique se laisse déterminer par la vie: en est-il de même de la vie réciproquement? J.-J. Rousseau a dit quelque part: « Nos sentiments dépendent de nos idées. » Cela est vrai *à sa date*; nous le verrons: mais les sentiments n'obéiraient

pas à des idées tout abstraites et en quelque sorte artificielles, si préalablement un sentiment intérieur n'eût commandé cette obéissance. Au reste, que nous dit cette philosophie qui se recommence toujours, qui ne s'achève jamais, qui ne s'assied nulle part, qui varie avec les siècles, avec les caractères, avec les institutions, sinon qu'au lieu d'être une création de l'intelligence agissant avec une souveraine spontanéité sur les éléments que lui fournit une matière neutre, elle n'est autre chose que la succession variée des évolutions de l'âme, fatiguant sa propre substance à force d'attitudes diverses? en d'autres termes, que l'état moral est *la réalité*, dont l'action énergique suscite dans la nuit des mystères métaphysiques, un rêve qui s'appelle philosophie; rêve, je l'avoue, plein de signification et d'importance, et l'un des phénomènes les plus graves que présente la nature humaine?

Dira-t-on que c'est là nier la philosophie? Oui, si c'est la nier que de reconnaître que le point de départ de toute théorie de métaphysique ou d'ontologie est enfoncé dans d'impénétrables ténèbres; qu'à l'endroit de ces ténèbres et à la place du nœud qu'elles recouvrent, nous mettons forcément notre *moi;* et que toute philosophie est subjective à prendre ce mot dans sa plus vaste signification. Si nous nions la philosophie, l'éclectisme, tout en se piquant d'être une philosophie, l'a niée avant nous; c'est bien à cette valeur négative que le réduisent,

en Allemagne, les partisans des différents systèmes en vigueur; et, en effet, au rapport de ses plus habiles professeurs, qu'est-il que le relevé de tout ce qu'il y a de croyances populaires, ou, pour mieux dire, humaines, au fond ou à la base de tous les systèmes, la statistique des vérités d'intuition ou de sentiment que l'humanité, en tout temps, a tenues pour constantes, et enfin l'histoire générale de l'esprit humain, et non une de ses créations?

La puissance et la rigueur de dialectique déployées dans l'exposition de quelques-uns des systèmes philosophiques, ne doivent pas nous faire illusion. La dialectique n'est pas la raison; elle est à la raison ce que l'archet est à la lyre. Elle n'est pas plus au service de la vérité que de l'erreur, et même de la folie. Un compositeur dans le délire peut tirer de son instrument la musique la plus extravagante sans que la justesse rigoureuse de la mesure et des tons lui fasse défaut un seul instant. Les fous qui raisonnent le mieux sont les plus complets. Qui n'a pas admiré la dialectique de Rousseau dans ses lettres à lord Conway, à David Hume, et dans ses tristes dialogues? Faussez le rayon visuel à son point de départ, fût-ce d'une quantité inappréciable, augmentez ou diminuez de l'épaisseur d'un cheveu l'ouverture d'un angle, la différence à l'extrémité sera immense peut-être. Le premier moment est décisif : à partir de là, la rigueur même de la marche dialectique est toute au profit de la première

et illégale intervention de la volonté. Plus vous aurez bien raisonné, plus vous conclurez mal. Qu'on prenne garde aux hypothèses, qui sont le point de contact de la volonté avec la pensée.

Ne dirons-nous rien sur la position de tout homme qui élève ou défend un système en philosophie? Il est homme; il ne peut se scinder absolument; le penseur ne peut congédier l'homme; l'individu concret, bon gré mal gré, entre tout entier dans le cercle de la discussion philosophique. Or, il trouve toujours sur le terrain un système antérieur à appuyer ou à contredire : il n'y a d'exception que pour celui qui est venu le premier. Que dis-je? parmi les philosophes, le premier même ne vint pas réellement le premier; il venait après les traditions; il ne put les ignorer; il ne put en faire abstraction; sa tâche, son but immédiat était de les démentir ou de les confirmer; il ne put donc être entièrement dépréoccupé; ceux qui le suivirent ne le furent pas davantage; l'amour-propre, l'amour de la victoire, la haine de la contradiction, la vivacité provoquante des débats ne furent pas étrangers à cette classe d'hommes, auxquels, à défaut d'autres garanties, un calme presque surhumain serait nécessaire. On dira que cet inconvénient se représente en toute recherche, en toute science. Oui; mais dans celles dont la matière est purement objective, entièrement placée hors de nous, il trouve un remède et un contre-poids; le mal qu'il

peut faire n'est pas sans retour : dans la durée des discussions, dans le laps du temps, l'objet ne s'altère pas ; les monuments ne changent pas de forme ni d'aspect; à force de se montrer dans leur identité, ils finissent par vaincre les préventions, et la vérité s'établit et se constitue au milieu des passions frémissantes. Cette ressource, à peu près infaillible, est-elle également assurée aux discussions que nous avons en vue? L'erreur tombe, direz-vous; les systèmes croulent: j'en conviens; mais la vérité, l'évidence héritent-elles de l'erreur et des systèmes ? et la philosophie n'est-elle pas trop semblable à Pénélope, recommençant aujourd'hui l'œuvre qu'hier a vu détruire?

Lorsque la nature a réuni dans un même homme une âme très forte et un esprit méditatif, il ne faut guère s'attendre que l'âme prendra contre elle-même le parti de l'esprit. Le proverbe de droit : que le mort emporte le vif, ne trouve point ici d'application. Où la vie est forte, elle se soumet la pensée. Soit au début de la spéculation, soit dans son cours, l'âme, toujours présente, toujours attentive à ses intérêts, s'arrange pour n'être pas éconduite. Le système prend insensiblement l'inflexion du caractère, et l'âme s'applaudit d'une coïncidence qu'elle a secrètement et à son propre insu ménagée. Le fils du célèbre Fichte nous apprend avec quelle joie son père, ayant achevé son système, le vit cadrer avec tous les besoins et les tendances de son âme

élevée et forte. Il ne se doutait pas que c'était dans le sens même et dans l'intérêt de ces tendances qu'il avait spéculé; qu'il n'était pas possible qu'il eût jamais une philosophie à contre-sens de sa nature morale, et que rien n'est plus facile que d'assortir, en de pareilles matières, son système à son besoin.

Qu'il est effrayant, le mot de Pascal: « La volonté, organe de la croyance! » Mais combien il est vrai! Ce qu'on appelle la foi, dans la sphère des opinions humaines, est-ce autre chose que la volonté appliquée à des objets de spéculation? L'intensité de cette foi n'a-t-elle pas pour mesure exacte la force de la volonté? L'esprit de tel homme, quand il a fait son choix, est hors d'état de le remplacer par un autre, hors d'état d'être frappé de la force des objections qu'on lui propose, presque hors d'état de laisser tomber sur elles un regard distrait et fugitif, ou, si ces objections, forcément examinées, *le* laissent sans réplique, n'en conservant pas moins toute la tranquillité, toute l'impassibilité d'une foi qui est devenue en lui une affection, et qu'une autre affection pourrait seule effacer et détruire. Est-ce mauvaise foi? indifférence pour la vérité? Nullement: c'est l'effet d'une âme qui s'est approprié, qui a converti en sa propre substance des croyances qui, sans doute, se rencontraient avec ses dispositions les plus intimes. Mais si cette violente préoccupation est possible en beau-

coup de sujets différents, où sera-t-elle plus forte, plus obstinée, qu'en des matières où la pleine évidence est impossible, où l'expérience ne trouve pas de lieu, et où la donnée fondamentale est si voisine d'un sentiment de l'âme, que presque toujours elle se confond avec lui?

Mais la vérité de tout ce qui précède tient surtout à une distinction importante entre les individus et les siècles. Quelque difficile que soit, dans un individu, la scission complète de l'homme et du penseur, il est certain que les habitudes de la vie scientifique amènent la possibilité d'une abstraction très forte, en vertu de laquelle le penseur et l'homme s'ignorent l'un l'autre dans un certain sens et jusqu'à un certain point. Il paraît d'abord bien étroit, le pont où la vie morale et la pensée doivent passer toutes deux; ne faudra-t-il pas que l'une recule afin que l'autre avance? L'abstraction, assez souvent, élargit cet étroit passage, la pensée et la vie passent à côté l'une de l'autre sans se coudoyer, même sans se voir. Combien de spiritualisme dans la conduite de certains hommes à qui le matérialisme a dû son crédit! Combien de matérialisme pratique chez certains défenseurs des doctrines spiritualistes! Sans doute un examen attentif, et répété sur un grand nombre de cas, ferait rentrer l'exception dans la règle; en général cependant c'est moins aux individus qu'il faut regarder qu'aux masses, aux époques, aux siècles. Toutes

les saillies individuelles et les accidents s'effacent dans un aspect général, tous les portraits dans le tableau. L'individu peut s'abstraire, se scinder, une moitié de lui-même ignorer l'autre : un siècle est essentiellement et toujours concret. Le genre humain est le vrai homme, l'homme complet, le type de soi-même. La psycologie n'a point de base plus sûre que l'étude du genre humain pris en masse, ou considéré de siècle en siècle. Or, le genre humain est plus conséquent que les individus. Telles sont ses mœurs, telle est sa morale; telle est sa morale, telle est aussi sa philosophie. C'est à cet homme collectif que s'appliquent les observations que nous avons présentées; ces observations, vraies des individus en général, le sont sans réserve transportées à l'humanité.

Un fait important, cent fois reproduit, répandu pour ainsi dire dans toute l'histoire des sociétés, vient à l'appui des considérations précédentes.

Les théories sociales, aussi bien que la philosophie, affectent la spontanéité. Elles se piquent de prendre naissance dans l'examen de la nature des choses, c'est-à-dire des vrais rapports de l'homme avec l'homme et de l'individu avec la société. Et cependant tous les faits s'élèvent contre cette prétention. Ils nous conduisent même à penser que jamais la spéculation pure n'eût trouvé ces théories, ni même ne les eût cherchées. Elles n'ont apparu dans le monde qu'à la suite des faits qui les ren-

daient nécessaires. Elles se sont présentées à titre de remède ou de protestation. La souffrance a éveillé le sentiment, le sentiment a éveillé l'idée. Les théories qui en ont résulté n'en sont pas pour cela moins vraies. Leur vérité en effet n'est pas abstraite, mais relative ; vérité qui dort en quelque sorte jusqu'à ce que le besoin la réveille. Il n'y a pas de raison suffisante pour que, dans cet ordre d'idées, une seule vienne au jour et se formule, aussi longtemps que rien ne la blesse. L'ordre qui n'a pas été précédé du désordre n'est pas remarqué tant qu'il dure. Vivant et fort, il n'a point de nom; sa première voix est un cri d'alarme; c'est en périssant qu'il se nomme. C'est l'esclavage qui a donné l'idée de la liberté, les priviléges celle de l'égalité, l'oppression religieuse celle des droits de la conscience. Il n'est pas dans la nature de l'humanité de s'éprendre pour de pures spéculations avant toute expérience qui les lui ait rendues respectables et chères. Mais, menacé dans la possession d'un bien, on s'avise alors que cette possession est un droit; ce droit, on le constate, on l'exprime, on le circonscrit; dès lors, il sera défendu comme vérité abstraite, alors même qu'il aura cessé d'être menacé; poussé d'abord à sa défense par le souvenir de ses dangers passés, par la prévision de ses dangers à venir, on y sera porté ensuite d'une manière plus pure par l'intérêt dû à toute vérité. Mais encore alors cet intérêt épuré ne sera pas éprouvé également par tout

le monde : il y aura toujours, sous ce rapport, une différence entre la multitude et les penseurs.

On a voulu faire des réformateurs du seizième siècle les champions de la liberté de conscience. Jamais avec ce dogme abstrait ils n'eussent remué les masses ; jamais aussi ce dogme abstrait ne leur eût, à eux-mêmes, inspiré tout ce qu'ils ont fait. Un intérêt plus intime, plus personnel, si l'on peut ainsi parler, mit en mouvement l'Europe du seizième siècle. On ne commença pas par réclamer la liberté religieuse, mais par en faire usage. On fit mieux que de la démontrer, on s'en empara. Bien loin de la démontrer, à peine y croyait-on ; du moins on n'y croyait que pour soi-même et pour le cas présent ; après l'avoir revendiquée, on la refusait aux autres ; ce n'est que lentement qu'elle est devenue vérité générale à l'usage et au bénéfice de tout le monde ; et il a fallu, pour cela, que chacun tour à tour eût été froissé dans sa conscience, qu'une longue expérience eût démontré que tous les vrais droits sont réciproques, et que nul, dans ce genre, ne peut s'attribuer ce qu'il refuse à autrui. On parle des progrès de l'esprit humain, de sa rapide ascension : c'est de sa paresse qu'il faudrait parler ; les vérités les plus simples, les plus nécessaires, ont eu mille obstacles à surmonter ; et ce n'est guère que par la porte étroite de la nécessité qu'elles ont pénétré dans le cœur et de là ont passé dans l'esprit. Elles ont dû vivre, et prouver

leur vie par l'action, avant d'être adoptées par l'intelligence.

Ce fait si universel, si répété, ne paraîtra pas sans rapport avec la question que nous étudions aujourd'hui. Il constate la tendance de l'humanité à faire marcher le sentiment avant l'idée.

Mais en accordant, d'après ces données, l'initiative au sentiment sur la pensée, n'accorderons-nous point de réaction à la pensée sur le sentiment? Sans doute; et c'est ici que la proposition de J.-J. Rousseau trouve sa vérité. Les doctrines sont nées des besoins, si l'on enferme dans ce mot de *besoins* les sentiments, qui ont toute la force et la valeur de véritables besoins; mais, en tombant dans des cœurs disposés d'avance à les recevoir, elles y réchauffent et y développent des germes qui s'y trouvaient avant elles; elles accroissent de beaucoup l'intensité des penchants avec lesquels elles concordent[1]; appelées dans l'âme par une des dispositions de l'âme, elles paient libéralement cet accueil; voici même quelque chose d'étonnant : elles dépassent le sentiment ou le besoin qui les a fait naître. C'est comme une loi de notre destinée que, de la théorie et de la pratique, toujours l'une déborde l'autre, que les effets débordent les causes, tant qu'enfin, en quelque manière, l'effet devient cause de sa

(1) C'est à l'aide de ces idées qu'il faut modifier ce qu'a dit Montesquieu sur l'introduction des doctrines d'Épicure à Rome. (Grandeur et décadence des Romains, ch. X.)

cause, c'est-à-dire que l'idée excite et même exagère le sentiment qui lui a donné naissance.

Tel est son effet, remarquable surtout dans la région des opinions politiques. Que cet effet soit irrégulier dans son exagération, bien qu'inévitable et naturel; que cette impossibilité où se trouvent la pratique et la théorie, le fait et l'idée, de marcher d'un même pas, soit un mal et un mal bien grave, on en conviendra sans peine; mais il n'en faudra pas moins reconnaître les droits de la théorie sur la pratique, et les titres de l'idée au gouvernement de la vie. L'idée naît des faits; elle a dû, s'il est permis de parler ainsi, être *vécue* avant d'être conçue; mais une fois conçue, elle prétend avec justice à régler la vie, ou plutôt la vie se range avec raison sous sa tutelle souveraine. Un instinct nous avertit que ce que nous sommes n'est pas la norme de ce que nous devons être, que nous avons à chercher hors de nous-mêmes notre règle, que notre volonté ne peut pas être la loi de notre volonté, qu'il faut auparavant qu'elle soit réglée sur l'idée, sur la vérité, qui doit être autre chose que le *moi*. Mais si l'idée elle-même est issue du *moi*, si elle n'en est que l'expression, si elle en reproduit tous les caractères, comment nous servirait-elle de règle? Chacun aspire à ordonner sa vie sur des convictions; mais si ses convictions ne sont que sa volonté déguisée, dans quel cercle vicieux n'est-il pas contraint de tourner? Nous ne dirons pas à ce su-

jet : « Là commence un abîme, il faut le respecter; » mais nous dirons : « Là se présente un problème; il faut lui trouver une solution. » C'est ce que nous tenterons dans l'*Essai* suivant.

IIᵉ ESSAI[1].

LA VOLONTÉ CHERCHANT SA LOI.

Dans l'examen que nous avons tenté de la marche de l'esprit humain vers la spéculation philosophique, nous avons rencontré deux faits également remarquables : l'antériorité absolue du sentiment sur l'idée, et l'instinct qui porte tout homme à régler sur l'idée ses sentiments et sa conduite ; instinct qui lui-même est un sentiment, le plus primitif et le plus élémentaire de tous.

Mais, après cela, nous avons reconnu combien il est difficile à l'homme de trouver une idée ou une règle qui soit autre chose que lui-même. Et quand je dis lui-même, je n'entends pas l'individu seulement, mais l'homme collectif, l'humanité ; et quand je dis l'humanité, j'entends l'humanité avec ses instincts moraux, avec la notion du devoir, et les exigences de la conscience. Ce *moi*, tout vaste qu'il est, pourvu de ses plus nobles parties, est encore le *moi*, autre chose que l'idée, moins que la règle que l'homme invoque sans la connaître ou la nommer. La loi présentée avec ces circonstances n'est toujours que l'humanité offerte pour règle à l'humanité ; et s'il était possible de concevoir un homme

(1) Cet *Essai* est né du précédent et y fait suite ; toutefois il en est indépendant et peut se lire à part.

en qui tous les attributs de l'humanité fussent personnifiés, un homme-type, l'homme par excellence, cet homme ne consentirait pas à s'accepter pour règle : il en chercherait une en dehors et au-dessus de lui.

Cet homme ferait ce qu'a fait l'humanité dans tous les temps et de toutes les manières, c'est-à-dire de toutes les manières humaines. Avant de les retracer, répondons à cette question : Qu'est-ce que l'homme avait affaire de chercher une idée ou une règle? Ne la portait-il pas en lui-même? N'avait-il pas la conscience?

Il y a deux réponses à faire.

Dans l'état actuel de l'être humain, c'est-à-dire à le prendre aussi haut dans son histoire qu'il nous est possible de remonter, nous trouvons bien en lui des sentiments moraux, la notion générale du juste et de l'injuste, mais, sur les applications, nous le voyons varier de siècle à siècle, de nation à nation et presque d'homme à homme. Ces divergences réclament une règle uniforme et souveraine. L'homme est pressé par sa conscience même de la chercher ailleurs que dans sa conscience, qui ne la lui fournit pas.

Ce n'est pas tout : la conscience est proche voisine du *moi*, c'est-à-dire de toutes nos affections et de tous nos intérêts. En droit, elle est le gardien logé chez nous à nos frais pour surveiller nos actes et en rendre compte ; mais nous le distrayons, nous

le subornons, nous le mettons dans nos intérêts; nous le faisons asseoir avec nous à notre table; nous déridons son front sévère, et lui faisons vider avec nous la coupe de l'étourdissement; il s'identifie avec nos passions, il les épouse; oubliant son rôle, de nos affaires il fait les siennes; de loin à loin seulement il se souvient qu'il en a d'autres. La conscience pouvait être notre règle lorsqu'elle était bien distincte de nous-mêmes, et que nous ne risquions pas de mettre la notion du devoir au service de la passion. Mais l'humanité n'a pas été longtemps à reconnaître que la conscience, tantôt négligée, tantôt subornée, rarement obéie, n'était le plus souvent qu'une *nue propriété*, plus féconde en charges qu'en revenus, et qu'il fallait ailleurs qu'en nous chercher du recours contre nous.

Que faire? car l'homme sentait bien que sa volonté, loin de pouvoir lui servir de règle, avait besoin elle-même d'être réglée, rectifiée; que sa volonté, en un mot, n'était pas bonne. Il allait plus loin: il comprenait que toute la question n'était pas là; qu'il ne s'agissait pas uniquement de rendre sa volonté bonne; que la volonté est mauvaise par cela seul qu'elle se fait son propre objet; que, dans un sens absolu, il ne nous appartient pas de vouloir; que notre volonté n'est là que pour en accomplir une autre; que c'est dans l'intérêt de cette dernière que nous devons vouloir; en d'autres termes, que c'est Dieu qui doit vouloir en nous.

Ces considérations n'ont pas revêtu chez tous les peuples et chez tous les hommes la forme précise que nous essayons de leur donner : car les raisonnements qui déterminent l'humanité ne sont pas ceux dont elle a le plus nettement conscience. Elle n'exprime pas à beaucoup près tout ce qu'elle conçoit, et elle conçoit beaucoup moins qu'elle ne sent. Une analogie peut rendre la chose sensible. Quiconque s'approprie l'usage d'une langue, fait, sans s'en douter, une quantité de raisonnements fort délicats, dont il ne pourrait pas rendre le moindre compte. Direz-vous qu'il ne les a pas faits? direz-vous que rien ne s'est passé dans son esprit? ne lui accorderez-vous pas une intuition rapide des choses que vous avez analysées avec lenteur? Eh bien! c'est là l'image de l'humanité dans le développement de sa vie morale et philosophique. C'est une langue qu'elle apprend, mais dont elle ne sait et ne saura jamais la grammaire.

Quoi qu'il en soit, une irrésistible impulsion a porté l'homme (je ne dis pas l'homme d'exception, le penseur ou l'homme-machine, mais l'homme qui remplit tout le vaste espace entre ces deux points extrêmes) à chercher une volonté à laquelle il pût soumettre la sienne. Il ne l'a pas longtemps cherchée. Il l'a reconnue en Dieu; ou, si mieux vous aimez, il a nommé cette volonté Dieu. Il a conçu immédiatement Dieu comme une volonté régulatrice. Il ne s'agissait pas pour lui de se prouver l'existence

d'une cause première : il n'en avait jamais douté ; il ne s'est pas laborieusement appliqué à revêtir cette cause nue des différentes propriétés qu'impliquaient sa nature de cause et le caractère de ses effets. Pas un instant Dieu n'a été pour l'humanité un être abstrait, une idée, mais dès l'abord une personne ; et de tout ce qui pouvait caractériser cette personne, rien n'a plus tôt ni plus directement intéressé les hommes que sa volonté ; sa volonté, dis-je, par rapport à la leur ; le Dieu de l'humanité a de prime abord été un Dieu moral, une morale personnifiée ; et ce que l'humanité a cherché avant tout dans les espaces étoilés, où le regard religieux se dirige instinctivement, c'est un législateur et un juge. La religion a donc été tout d'abord et essentiellement une morale ; et dans le fond elle n'est pas autre chose. Otez-en la morale, c'est-à-dire l'obéissance, rien ne reste ; on peut continuer à se servir du mot de *religion*, mais en le faisant mentir à son origine, et au sens que lui a donné de tout temps la conscience humaine [1].

M. Benjamin Constant nous montre la morale s'identifiant de plus en plus avec la religion, à me-

(1) Soit que *religion* vienne de *religare* ou de *relegere*, ce mot signifie un service ou une obéissance. Voyez d'ailleurs sur l'histoire de ce mot une dissertation solide et intéressante, publiée en 1834 par M. Muller, professeur de théologie à l'université de Bâle.

sure que la civilisation fait des progrès, et rectifiant le dogme en se mêlant avec lui[1]. C'est encore une de ces choses qui sont *vraies à leur date*. La religion, après être passée à l'état de théorie ou de rituel, a repris corps et substance par l'accession de la morale; mais elle n'a fait alors que remonter à son point de départ, à sa nature primitive, que se pénétrer de nouveau de l'idée qui lui donna naissance, que redevenir religion. Mais il est certain qu'à son origine, la religion fut une morale et la morale une religion.

Cela n'implique point (il importe de le remarquer) que les devoirs de la morale soient arbitraires, que la morale n'ait aucune vérité objective, et que, comme corps de préceptes, elle vienne à l'homme tout entière du dehors. Il ne s'agit ici que de reconnaître en fait l'identité de la religion et de la morale. C'est dans ce point de vue que Kant a dit : « Nous ne pouvons nous représenter *l'obligation* sans y joindre l'idée *d'un autre*, qui est Dieu, et de sa volonté[2]. » Voilà la morale se faisant religion. Et M. de Wette, dans son livre sur la Religion[3], a dit d'une manière bien plus absolue : « La re-

(1) De la Religion, tome IX, page 355.

(2) « Wir kœnnen uns die Verpflichtung nicht wohl anschau- « lich machen, ohne einen Andern und dessen Willen, næmlich « Gott, dabei zu denken. » Kant's Metaphysik der Tugendlehre.

(3) « Die Religion ist der Glaube an die Gültigkeit der Sitten- « gesetze in der übersinnlichen Welt, in einer vollendeten sittli- « chen Gemeinschaft in der Ewigkeit, die glæubige Betrachtung

« ligion est la foi à la validité de la loi morale dans le « monde invisible,... la contemplation, par les yeux « de la foi, du type et du centre d'une communion « morale. » Ici la religion est la morale même, avec Dieu pour objet.

Je ne sais si quelqu'un se scandalisera de voir ici la morale et la religion en quelque sorte identifiées. Il n'y a point là matière à scandale : bien au contraire. La dignité de la religion, sa puissance, tiennent précisément à cette unité, ou, si l'on veut, à cette confusion. Une religion qui n'est pas de la morale a moins de valeur encore qu'une morale qui n'est pas de la religion. Il faut, bien loin de le dissimuler, le dire très clairement et très haut, afin qu'on cesse, dans le monde, de décrier le dogme en le représentant comme un appendice gratuit et une incommode excroissance de la morale. Qu'on sache bien qu'il n'y a pas une fibre dans la religion, pas une idée, pas un article de foi, qui ne soit de la morale.

L'homme a donc cherché dans la religion l'idée ou la règle qu'il ne trouvait pas en lui-même, ou que du moins il n'y trouvait pas authentique et irrécusable. Mais, ô déception funeste, à laquelle il eût fallu s'attendre si l'humanité s'attendait jamais à rien! L'humanité rendit témoignage à une vérité,

« des Urbildes der sittlichen Gemeinschaft. » De Wette, über die Religion, p. 113.

mais ce fut tout. Elle ne trouva point cette volonté autre et plus haute que la sienne, qu'elle paraissait chercher. Elle ne refit point sa volonté à l'image de celle des dieux, mais celle des dieux à l'image de la sienne. Et, réalisant partout cette énergique et mémorable parole d'un prophète : « Dans mes sabbats, c'est votre volonté que vous trouvez, » sa religion ne fut que sa propre nature, ses penchants, son état moral divinisés. On fit précisément l'inverse de ce qu'on s'était proposé : l'accord était trouvé entre la volonté divine et la volonté humaine, mais aux dépens de la première, la volonté humaine s'étant faite loi de la volonté humaine : *Humana transtulerunt ad Deos*, dit Cicéron : *divina mallem ad nos.*

Telles ont été en tout temps et par tout pays les religions humaines; humaines dans un sens exclusif, car elles n'ont réfléchi que l'humanité. Certes, la vraie religion doit être humaine, et plus que toutes les autres; car Dieu qui en est l'inventeur connaît sûrement mieux l'homme que l'homme ne se connaît; mais elle est en même temps divine, et les religions humaines ne sont qu'humaines. Elles reproduisent avec une fidélité idéale l'état des mœurs et de la société; elles consacrent à la fois le bien et le mal qui s'y trouvent; non tout le bien ni tout le mal, mais tout le bien dont la multitude éprouve l'amour et le besoin, et tout le mal que la société aime et qu'elle peut supporter sans se dissoudre. Elles expriment donc ce qu'on pourrait

appeler la moyenne de l'état moral; mais tout ce qui est entre les deux limites que nous venons d'indiquer, elles l'exaltent, elles l'exagèrent; elles s'élèvent jusqu'au sommet de cette espèce de médiocrité des mœurs générales. Tout ce que le peuple aime, veut et sent, se trouve ainsi consacré; et il est juste de faire observer que l'intérêt de la masse ayant dicté la religion, et cet intérêt étant naturellement plus analogue à l'ordre et à la conservation que tels ou tels intérêts individuels, les religions, eu égard à l'état des mœurs et de la culture, appuient proportionnellement moins sur le mal que sur le bien, et sont plus bienfaisantes et plus morales que ne le serait l'absence de toute religion. En effet, dans ce dernier cas, les mœurs publiques seraient livrées à elles-mêmes, et n'auraient pas pour modérateur cette espèce d'idéal que leur présente la religion nationale, et qui, bien que tiré d'elles-mêmes, vaut pourtant mieux qu'elles-mêmes. Mais tout dégénère et se dénature : la religion tombe entre des mains dont l'intérêt est de la rendre toujours plus distincte de la morale, ou d'en faire une morale à part, tout arbitraire et toute conventionnelle; mais avant cette époque, et plus près de son origine, la religion a bien le caractère que nous lui avons assigné, et peut, dans un sens relatif, passer pour une institution bienfaisante. Toute religion est sociale, tandis que l'athéisme est éminemment anti-social. Le premier effet d'une religion quel-

conque est d'obliger les hommes les uns envers les autres; car il est impossible, nous l'avons vu, qu'ils n'attribuent pas à leurs dieux quelques bonnes qualités, et il est impossible qu'ils ne se croient pas tenus d'imiter les bonnes qualités de leurs dieux. Premiers types de leurs dieux, il faut bien qu'ils s'en fassent ensuite les imitateurs. La chaîne de la vertu, scellée en quelque sorte dans la Divinité, en devient plus serrée et plus forte. Si Vénus adultère autorise la licence des mœurs, Jupiter hospitalier contraint à l'hospitalité. Tous les devoirs que la nature et l'intérêt disposent à pratiquer, prennent un caractère de sainteté; tous les vices que la société ne pourrait supporter subissent un frein plus fort. Montesquieu a senti tout cela, et l'a plus d'une fois exprimé[1]. Nous ne citerons que ce passage des *Lettres persanes*[2]: « Dans quelque re-
« ligion qu'on vive, l'observation des lois, l'amour
« pour les hommes, la piété envers les parents, sont
« toujours les premiers actes de religion... En quel-
« que religion qu'on vive, dès qu'on en suppose une,
« il faut bien que l'on suppose aussi que Dieu aime
« les hommes, puisqu'il établit une religion pour
« les rendre heureux; que s'il aime les hommes, on

(1) Lettres persanes, L. LXXXV. — Grandeur et décadence des Romains, chap. X. — Politique des Romains dans la religion.

(2) Lettres persanes, L. XLVI.

« est assuré de lui plaire en les aimant aussi, c'est-« à-dire en exerçant envers eux tous les devoirs de « la charité et de l'humanité, et en ne violant point « les lois sous lesquelles ils vivent. »

Ces détails nous mèneraient trop loin. Rentrons dans notre idée principale. La religion humaine représente, sans les dépasser réellement, le caractère, l'état moral, la constitution physique, les habitudes intellectuelles du peuple qui la parle; oui, qui la parle, car une telle religion est une langue. La religion, de même que la littérature, mais dans un sens plus strict encore, est l'expression de la société; mais cette définition qui, appliquée à un gouvernement, lui ferait honneur, n'en fait point à une religion. Un gouvernement en a fait assez quand il a reproduit les meilleures tendances du peuple qu'il régit : la religion veut être la maîtresse et la règle de ces tendances; ses dimensions, sa hauteur sont immuables; et elle ne connaît qu'une manière de concilier la volonté de Dieu et celle de l'homme : c'est de plier souverainement la seconde à la première. — En résumé, les religions humaines sont littéralement l'apothéose de la volonté.

Ce n'est pas là qu'est la cause immédiate de leur évanouissement progressif et de leur irrévocable décès; mais c'est bien là qu'il en faut chercher le principe. Ce qui est humain est mortel. Sans doute aussi ce qui est divin peut se corrompre entre des mains humaines; mais le germe divin résiste et ne

peut mourir. Son immortalité a des agonies, sa lumière pâlit ou se concentre dans un cercle étroit; mais sa vie n'a point de lacune et ne connaît point de terme. A chaque défaillance de sa lumière succède un jet plus vif de la flamme céleste. La vérité religieuse, bien qu'elle ait été acquise et qu'elle ait une date, est scellée au fond de la nature humaine comme ses croyances les plus élémentaires et les plus instinctives: elle appartient irrévocablement à l'humanité, ou, pour mieux dire, l'humanité lui appartient. Il n'en est pas de même des religions que l'homme a tirées de sa propre substance; astres éteints, rien ne saurait les rallumer; et quand l'hypocrisie sacerdotale et la dévotion politique les ont une fois profanées, quand l'illusion qui les soutenait sous le nom de foi s'est lentement dissipée, c'en est fait pour jamais; le peuple, désabusé sans retour, mendie, sous le nom de religion, quelque nouvelle erreur; le sage s'écrie avec dédain : « Qu'est-ce que la vérité? » et ne connaît plus de choix qu'entre les doctrines d'Épicure et celles de Zénon.

Il est inutile à notre dessein de parler des premières; mais les autres demandent un regard attentif. Le stoïcisme, c'est l'homme qui, pour avoir un Dieu, se fait Dieu lui-même. Le stoïcien, à la vérité, parle quelquefois des dieux, mais dans un sens sur lequel il ne faut pas se tromper. Ils sont un autre nom de son idéal, non la règle ni la raison première de sa volonté. Le stoïcien a conçu la vertu

sous la notion de la force, non sous celle de l'obéissance. Elle ne se présente pas à lui sous l'aspect du devoir, mais sous celui de la dignité, soit personnelle, soit collective. Sans doute que dans le lointain, le sentiment obscur du devoir se décèle comme la source de cette notion de la vertu; mais le stoïcien se cache à lui-même cette origine; et si, dans cette religion de l'orgueil, le mot de *devoir* se prononce encore, c'est d'un devoir envers soi-même qu'il est question, et le respect envers soi-même est le motif et la substance de tout bien. Il y a dans cette religion les apparences d'une hostilité permanente, d'une guerre à mort contre la volonté, mais seulement les apparences; car s'obéir à soi-même, ce n'est pas obéir, et des devoirs dont on est le premier et le dernier terme ne sont pas des devoirs. Encore ici, la volonté propre est déifiée; on l'exalte, à la vérité, on l'élève en quelque manière au-dessus d'elle-même, afin de pouvoir plus convenablement l'adorer; on la rend presque inaccessible, afin de pouvoir se figurer dans la volonté quelque chose d'autre et de plus grand que la volonté; mais tous ces artifices involontaires sont inutiles; et voici ce qui arrive: ou bien l'on rabaisse enfin jusqu'à soi la règle afin de pouvoir y atteindre; ou bien on la maintient à sa première hauteur, et l'orgueil, sévèrement averti de son impuissance, devient du désespoir. On s'avoue que Dieu n'aurait pas mis la règle si haut qu'on l'a

mise; que Dieu qui a fait la nature n'aurait pas tué la nature: il n'en avait pas besoin; le sacrifice implicite de la volonté est tout ce qu'il aurait demandé; dès lors plus de tension, plus d'efforts démesurés; une disposition tranquille et sereine, fondée sur la confiance en Dieu et sur la promesse de son secours; et, dans les grandes occasions, la certitude que la force viendra, l'humble appel au donateur de cette force, enfin l'amour, la première de toutes les forces, l'amour, dont le ressort n'a point de limites connues, l'amour, qui transforme toutes choses, jusqu'à se faire de la souffrance un aliment exquis, l'amour enfin, qui veut un objet hors de l'âme, et qui, par conséquent, est étranger au principe d'action du stoïcien, dont la vertu n'est qu'un mouvement de rotation sur son axe. Quelle que soit la valeur rationnelle et morale du stoïcisme, il a ses hommes, et, dans chacun d'eux, son domaine et son temps. Il est moins un système et une foi que le tempérament de quelques âmes fortes; et dans ces âmes, il ne s'applique pas à tout, comme fait l'amour; il ne cultive qu'une partie du champ de l'âme; il est ordinairement obligé de se faire dur pour être fort; et surtout, viennent des moments inattendus, il apprend enfin à se mesurer; après avoir brisé des rochers, il se brise contre un grain de sable; il n'avait pas recouvert uniformément et également l'âme entière; sa cuirasse d'airain, son *æs triplex,* fait toujours défaut quelque part; il se

donne de terribles démentis; il ne plie pas peut-être, mais il rompt; il ne se courbe jamais, mais il tombe, et ses chutes sont d'autant plus éclatantes qu'il tombe de plus haut; car le stoïcisme n'est que la forme la plus spirituelle de l'orgueil: « et l'orgueil, dit l'éternelle sagesse, marche devant l'écrasement. »

On peut dire toutes ces choses sans mépris, sans mésestime, et même en s'humiliant devant le stoïcisme. Le croyant, qui se sent *porté*, peut admirer ceux qui essaient de se porter eux-mêmes; mais il les admire avec effroi, avec compassion; car il connaît leur danger, et il sait, en tous cas, que l'homme, si tendrement enseigné à dire: « Ta volonté soit faite! » n'a point été invité à se le dire à soi-même. S'il y a un Dieu, c'est à lui que doit aller cette invocation, pleinement, absolument et sans réserve.

Tout ce qui vient d'être dit a dû signaler à la fois et la vraie nature du problème proposé à l'humanité, et l'impossibilité où elle s'est trouvée de le résoudre. Le stoïcisme a achevé la preuve. En lui nous avons vu la volonté se fuyant sans cesse et se retrouvant toujours. Il n'appartient pas à l'homme de se dire: Je veux ne pas vouloir; je veux ne pas faire ma volonté. Cela même est un acte de volonté, de souveraineté. La volonté n'est réellement dépossédée et soumise d'une part, et de l'autre intrinsèquement bonne, que lorsque celle de Dieu lui a été imposée d'une manière authentique. Et la diffi-

culté paraîtra hors de toute mesure quand on aura fait la réflexion que, pourtant, aucune religion ne saurait être vraie, dans laquelle, en définitive, la volonté ne trouve pas son compte. Elle doit, au contraire, y trouver sa pleine satisfaction; car la vérité est inséparable du bonheur, et le bonheur est l'objet propre de la volonté, son pôle immuable, et l'homme, par le fait même qu'il veut, veut le bonheur, et il ne peut pas vouloir autre chose; dépouiller la volonté de cette tendance, c'est l'anéantir.

La tâche, au premier coup d'œil, paraît contradictoire; mais dire qu'elle est contradictoire c'est prononcer qu'il n'y a point de Dieu ou qu'il nous a abandonnés. La conséquence est rigoureuse, et je m'étonne que la pensée ne s'y précipite pas. Au fait, la logique la pousse vers cet abîme, mais l'instinct de la nature l'a munie de crampons qui la retiennent sur la pente.

La tâche, ai-je dit, paraît d'abord contradictoire. Un système qui, à la fois, accomplisse notre volonté et qui la terrasse, un système où elle soit tout ensemble vaincue et victorieuse, comment le concevoir, comment croire à sa possibilité? Car il semble que, s'il se présente d'abord avec le dernier de ces caractères, c'est-à-dire avec l'attribut du bonheur, l'âme s'y précipitera par attrait, au lieu de s'y plier par soumission; et s'il n'offre d'abord que son côté rigoureux, l'âme, non par choix et délibéra-

tion, mais irrésistiblement et en vertu de sa nature, se refusera à l'adopter. Il faut, chose accablante! que la volonté trouve son triomphe dans sa défaite et sa défaite dans son triomphe, la vérité dans le bonheur et le bonheur dans la vérité, la liberté dans la soumission et la soumission dans la liberté! Ces choses étant prémises, j'étudie le Christianisme. — Mais à sa source, dans l'Évangile, et non ailleurs.

Avant tout examen plus particulier, je suis frappé, dans l'Evangile, d'un caractère général répandu sur toute sa surface, et entrant tout de suite dans le regard. L'Evangile est une discipline de la volonté, ou, pour dire la même chose en d'autres termes, l'Evangile est essentiellement pratique. J'ai peu à m'arrêter sur ce caractère bien reconnu, et que je développerai dans un autre essai. Je n'ajoute qu'une remarque: non seulement l'élément pratique surabonde; mais tout, dans l'Évangile, y est subordonné, tout tend à son déploiement et à l'accroissement de sa force. Il est important de remarquer qu'à la différence des autres religions, l'Évangile n'admet la spéculation qu'à titre de point d'appui et d'auxiliaire de la pratique, et seulement dans la mesure où le besoin de la pratique le réclame. Non-seulement, comme il est aisé de s'en convaincre, aucun dogme n'est oisif; mais l'exposition du dogme s'arrête précisément, j'oserais dire brusquement, au point où la pratique, satisfaite,

n'aurait point de parti à tirer d'un développement ultérieur. En d'autres religions le dogme, après avoir fondé la pratique, se continue au-delà pour sa propre satisfaction, se prolongeant sous forme de poésie ou de métaphysique, selon le goût et le tempérament intellectuel du peuple ou du siècle pour lequel il a été conçu. Il y a, sous ce rapport, des superfétations dans les religions intellectuellement les plus pauvres. La pensée et l'imagination ne se résignent pas à ne point achever le cercle commencé. La religion chrétienne procède autrement. Uniquement préoccupée de la restauration de la volonté humaine, elle n'a dit des dogmes, ou, pour mieux nous exprimer, des faits mystérieux tombés à sa connaissance, que ce qui était strictement nécessaire à son but. Loin de satisfaire à plein la curiosité humaine, elle l'a renvoyée à jeun sur plusieurs sujets, lui imposant de la sorte un exercice de soumission avant ou après beaucoup d'autres du même genre. Cette imperfection du système, si c'était un système, me paraît admirable dans une religion, et communique à la nôtre un caractère austère et saint qui n'appartient qu'à elle.

Je poursuis mon examen, et je reconnais que cette religion, dès le moment où furent jetés ses fondements par l'éternelle Charité et l'éternelle Sagesse, a préparé les preuves de sa vérité, a écrit à mesure ses titres, enregistré ses pièces justificatives, en un mot, seule entre toutes les religions, a manifesté l'intention formelle d'être établie dans les

esprits par les moyens de la critique et de la science. Je ne dis point encore tout ce que ces preuves, trop négligées et trop dédaignées de nos jours, même par des chrétiens, ont de force et d'évidence; je ne dis pas que des esprits très rigoureux s'en sont déclarés satisfaits, que les plus grands génies ont fait leur joie de la contemplation de ces preuves, et qu'on serait scientifiquement bien heureux de pouvoir donner à tous les faits importants de l'histoire profane des bases aussi certaines que celle des détails de l'histoire chrétienne. Je dis seulement que Dieu a voulu que cette religion fût une histoire, et que jusqu'aux dogmes les plus abstraits devinssent, dans les limites du temps et de l'espace, dans l'horizon de la vie humaine, des faits extérieurs susceptibles d'être appréciés et vérifiés par les moyens ordinaires. Si ce système ne tient pas absolument à l'écart la volonté de l'examinateur, c'est qu'en aucun genre de recherches, elle n'est entièrement hors de cause; le prétendre dans le cas dont il s'agit, ce serait faire de l'impossible une condition; mais ce qui était possible a été fait, et n'a été fait que par le Christianisme. Il a placé ses preuves, non pas dans une sphère hors des atteintes de la volonté, mais dans une sphère qui n'est pas celle où règne la volonté. Il ne s'est pas fait philosophie; car la philosophie, c'est l'homme lui-même, l'homme moral traduit par l'homme intellectuel, le sentiment formulé par la théorie. Le fond du Christianisme, en tant

qu'histoire, n'est pas subjectif, mais objectif, extérieur au *moi*, ainsi que toute histoire; nos passions peuvent fausser le regard que nous jetons sur les faits; mais nous ne pouvons mêler notre substance à ces faits, les identifier avec nous-mêmes, les altérer en eux-mêmes : objectifs par leur nature, ils restent ce qu'ils sont; nous les retrouverons, si mieux encore il n'est de dire qu'ils nous retrouveront; les monuments subsistent et sont indestructibles; les règles de critique subsistent et sont immuables; la volonté n'y peut directement rien; ce qui est faux est faux; ce qui est vrai est vrai; on peut refuser son attention à une preuve, son regard à un fait : on ne peut pas refuser son consentement à une évidence, et ce qui est faux ne peut pas non plus, à la longue et universellement, être tenu pour vrai. La religion chrétienne, sous ce rapport, a pris la forme la plus loyale, la plus généreuse, et, je le répète, elle est, entre toutes les religions, la seule qui se soit soumise à cette épreuve, la seule qui l'ait appelée.

Mais ce n'était pas tout que d'avoir, autant que la chose était naturellement possible, tenu la volonté à distance de la discussion. Ici se montre l'héroïsme de la vérité. En tant que vérité, elle aspire à être crue; c'est sa tendance nécessaire, son désir. Mais quel moyen d'être crue que d'aller, du premier pas, heurter de front la volonté! La volonté rompant en visière à la volonté! Quel début! Et cependant il le fallait. Il fallait qu'il fût bien constaté, bien évident, que la volonté humaine, sous l'appa-

rence menteuse d'un hommage à Dieu, n'allait point au-devant d'elle-même; il fallait qu'elle eût le sentiment, la conscience, que c'était bien la volonté d'autrui qu'elle adoptait; et pour qu'elle le sentît, il fallait qu'elle se sentît contrariée dans toutes ses parties et dans ses dernières profondeurs. A ce prix seulement elle était certaine de ne pas s'adorer elle-même sous le saint nom de Dieu.

Ici nous avons pour le Christianisme le plus imposant des témoignages, celui du genre humain. De même qu'un cri aigu de douleur avertit le chirurgien du moment où l'acier, travaillant à l'extirpation d'un mal invétéré, a pénétré au-delà des chairs mortes, et plonge dans un tissu vivant et sensible, de même un cri terrible de la nature humaine a servi de réponse au glaive de la Parole qui en labourait les profondeurs. La plaie, jusqu'alors fouillée dans tous les sens, sans que le malade se réveillât seulement, cette plaie, sondée à fond pour la première fois, irrite les fibres vivantes, et réveille en sursaut le patient. D'autres religions avaient pu être repoussées par un sentiment de nationalité ou par des intérêts individuels, mais ici le *tolle!* est parti de tout l'homme et de tout homme. La religion nouvelle se produit comme une ennemie, et son avénement dans le monde a les caractères d'une invasion. La croix, en qui se résume tout ce que cette religion a de caractéristique sous le rapport dogmatique, moral et social, la croix est « scandale aux

Juifs et folie aux Grecs, » c'est-à-dire scandale, en tout temps, pour l'homme de la loi, qui pense avoir fait ou pouvoir faire son compte avec Dieu, folie, en tout temps, pour le sage mondain, qui rit de la double idée de l'homme comptant avec Dieu, et de Dieu comptant avec les hommes. La volonté humaine, par où il faut entendre, « la convoitise de « la chair, la convoitise des yeux, et l'orgueil de la « vie, » la volonté humaine est clouée à cette croix. Cette croix dit tout : que l'homme irrévocablement perdu doit renoncer à toute confiance en soi-même ; que ses œuvres n'ont aucune valeur qui leur soit propre, et qui puisse lui être comptée ; qu'il est mort, et qu'il a à revivre ; que le fond même de ses inclinations doit être renouvelé ; qu'il ne s'appartient pas à lui-même, et qu'il doit se dépouiller de sa propre volonté entre les mains de Dieu pour en recevoir une nouvelle, conforme et subordonnée à la volonté divine.

La croix, nouveau soleil de l'univers moral, concentre à son foyer tous ces rayons de la vérité ; elle est l'abrégé sublime de toutes les choses que l'Évangile dit plus explicitement. La morale de l'Evangile n'est pas la restauration partielle et successive de l'homme ; elle n'ajoute pas vertu à vertu jusqu'à ce que le cadre soit rempli ; mais elle jette dans le cœur de l'homme un nouveau principe de vie et d'action, l'amour de Dieu ; et comme ce mot, si facile à articuler, est le nom d'un fait moral jus-

qu'alors jugé impossible, et qui l'était en effet, elle donne pour principe à ce principe, pour base à cette base, un fait d'une portée incommensurable, d'une nature mystérieuse à la fois et profondément sympathique avec nos besoins moraux, un fait qui seul complète la vie, ordonne le monde, organise le chaos, pacifie l'âme; elle nous produit Dieu lui-même se faisant homme pour le salut des hommes; seul levier qui pût descendre assez avant dans l'âme pour ébranler, mouvoir et déplacer la vie; oserai-je le dire, découverte psychologique qui n'appartenait qu'à Dieu, et dont l'application lui rend notre volonté en subjuguant notre cœur.

Fort de ce fait immense, l'Évangile élève contre nous des prétentions immenses. Je ne sais à quoi songent ceux qui consentiraient à recevoir la morale évangélique à la seule condition qu'on leur fît grâce du dogme. D'abord c'est vouloir transplanter un arbre séparé de ses racines. Et puis, où finit le dogme et où commence la morale? Je désespère qu'on me le fasse voir. Dans l'Évangile le dogme est déjà de la morale, la morale est encore du dogme; et leur caractère respectif tient à cette intime et organique union qui les fait être la continuation l'un de l'autre. Si vous déchirez le lien vivant qui les unit, si vous arrachez la morale du milieu de la religion comme un feuillet du milieu d'un livre, vous avez une morale comme toutes les morales, que vous aurez beau appeler belle, sublime, et qui ne vous

liera pas plus que toute autre à la perfection. Mais, vue à sa place, et dans l'ensemble auquel elle se coordonne, la morale évangélique élève, nous le répétons, des prétentions immenses. L'Evangile exige de l'âme un abandon entier, sans réserve, de tout ce qu'elle aime, de tout ce qu'elle veut, de tout ce qu'elle est. Condition indispensable d'une morale vraie; car le moindre abri, la plus modeste retraite suffit à la volonté; le plus petit recoin de l'âme lui est un monde, où elle s'espace et s'étale; un point indivisible lui suffirait; il n'en est pas de si étroit où elle ne se retrouve tout entière, où elle ne triomphe pleinement; ce n'est pas l'espace qui lui importe, c'est d'être : le *moi* ne tient point de place; il ne demande que la vie; n'être pas absolument rien, c'est tout ce qu'il demande, car alors il est tout. Or, c'est ce dernier asile, ce point mathématique que la morale évangélique refuse à la volonté. Aussi tous ceux qui ont honoré le système évangélique d'un regard moins superficiel, ont dit, sinon avec plus de vérité, du moins avec plus de sens : Cette morale est belle, mais elle est inapplicable, mais elle est impraticable. Assertion contradictoire et téméraire. Contradictoire, parce que le juste et l'impraticable s'excluent; parce que le devoir, en morale, implique le pouvoir; parce que ces deux idées se confondent à leur source qui est Dieu, et que les mettre en contradiction, c'est le faire menteur. Assertion téméraire, parce que c'est

juger d'un coup d'œil ce qui veut être approfondi, et envisager du point de vue naturel un ordre de choses nécessairement surnaturel, nier que Dieu ait pu ou voulu achever son œuvre, nier qu'il ait été fidèle à lui-même et conséquent, méconnaître les ressources dont il dispose, et dont l'emploi peut aussi bien renouveler nos forces morales que nos idées morales. Si la morale chrétienne est impraticable, il ne faut pas dire qu'elle est belle, car rien n'est beau que le vrai; si elle est vraie, elle est praticable, dans ce sens qu'aucun de ses préceptes n'est absolument au-dessus de la portée de l'homme armé des armes de Dieu; en ce sens surtout, que l'esprit de cette loi devient, sans réserve et sans restriction, l'esprit du croyant, à qui Dieu ne l'impose pas seulement, mais l'assimile et l'incorpore par la vertu de l'amour.

On pourrait demander s'il n'est pas nécessaire, pour constater l'entière soumission de la volonté, de lui imposer quelque loi purement arbitraire, c'est-à-dire qui ne se recommande point par elle-même, mais uniquement par son origine et par le nom de son auteur. Je me garderai bien de dire que l'imposition de lois de cette espèce soit indigne du Législateur divin; mais je répondrai que l'Évangile n'en a point imposé de pareilles, et n'a prescrit en général que ce que la nature recommande à la conscience; et j'ajouterai qu'en général la volonté n'est pas moins domptée par la nécessité d'obéir à des

lois naturelles qu'elle ne le serait par des ordonnances arbitraires. En soi-même, il n'est déjà que trop difficile d'obéir pleinement et spirituellement aux premières, sans qu'il soit cherché à la volonté un autre exercice. Je ne suis même pas éloigné de croire que les lois naturelles sont, en général, d'une observation plus difficile. Aisément l'orgueil se flatte et l'obéissance se matérialise dans l'observation des commandements arbitraires. Les autres offrent plus d'occasions à l'humilité et plus d'aliment à la spiritualité. Et l'expérience prouve surabondamment qu'il n'est pas besoin de porter sur un autre terrain que celui de la conscience une obéissance dont la loi évangélique a déterminé la direction et l'esprit. J'ajoute que, quand l'homme ou le prêtre a voulu soustraire la volonté à la sublime rigueur de la loi chrétienne, il a créé une multitude de prescriptions arbitraires, qui ne se sont pas *ajoutées*, mais *substituées* aux lois naturelles dont l'Évangile est une nouvelle et plus parfaite publication.

On pourra demander maintenant si, dans ce même but de constater la loyale soumission de la volonté, il n'est pas indispensable que l'idée du bonheur soit écartée, s'il ne faut pas, à tout prix, éviter le dangereux contact de deux éléments dont l'un tend naturellement à absorber l'autre.

D'abord c'est demander l'impossible, le contradictoire. La soumission de la volonté humaine à la

volonté divine, c'est la vertu ; la vertu, c'est la vérité, la vérité dans l'action ; or, le bonheur est nécessairement inclus dans la vérité. Rien au monde, ni hors du monde, ne peut faire qu'un être dont la volonté est unie à celle de Dieu ne soit pas heureux par là même : il le serait dans le séjour des réprouvés. Rien ne peut faire que, dès ses premiers efforts pour unir sa volonté à la volonté divine, un tel être ne goûte pas en quelque mesure cette félicité véritable, qui a son principe dans la pacification du cœur. Il est donc inutile de vouloir isoler l'un de l'autre deux éléments aussi inséparables : ils se rejoindraient malgré tous les obstacles, ou périraient chacun loin de l'autre.

Si la religion chrétienne est tellement éloignée d'exclure ou d'écarter l'idée de bonheur, qu'au contraire c'est par l'offrir qu'elle débute, si c'est là son premier fait et son premier mot, c'est que, pas plus qu'aucune autre religion, elle ne peut commencer autrement. Et même si quelque chose la distingue à cet égard des autres religions, c'est d'être plus gratuitement libérale, c'est de donner tout à qui n'a rien donné, c'est de tout assurer à qui n'a rien promis. Mais ses dons sont spirituels, invisibles, assignés sur l'éternité, et ses exigences sont prochaines, immédiates, inexorables, illimitées. Elle fait plus que de montrer le bonheur à la suite de la soumission ; elle le place dans la soumission même ; l'obéissance est plus que le moyen de la félicité même ; elle est la fé-

licité. Cette religion, toute prodigue qu'elle est dans ses dons, les tire de notre propre cœur; elle nous enrichit de notre propre substance; elle nous fait les artisans de notre sort : nous ne sommes libres qu'autant que nous obéissons, riches qu'autant que nous nous dépouillons. L'abandon de notre volonté, c'est toute la religion, c'est la vie éternelle. Nous sommes clairement avertis de ce que notre instinct nous disait à voix basse depuis que le monde existe : c'est que nous n'aurons atteint la fin de notre être et le terme de nos désirs que lorsque nous aurons sincèrement, loyalement et de bon cœur abdiqué entre les mains de Dieu. Mais quoique cette vérité soit debout sur le seuil de toutes les consciences, quelle tâche néanmoins, et quel sujet d'épouvante, et quel objet d'horreur pour l'homme naturel, qu'une telle abdication ! Et pour ceux-là même qui se sont laissé prendre au piége des célestes promesses, comme à un miel divin, quelle découverte accablante que celle d'une tâche qu'ils n'avaient pas même entrevue à travers ces doux mots de pardon, de grâce et de salut ! Pourquoi, malgré la conviction même de leur réalité, malgré la beauté de ces promesses, malgré l'acceptation inévitable d'une morale dont on reconnaît la justice, pourquoi, ne trouvant dans l'Evangile même que des raisons de le respecter et de l'aimer, pourquoi l'adoption rigoureuse de ces principes, pourquoi un christianisme réel, conséquent, profondément enraciné

dans la vie, a-t-il été de tout temps, est-il encore une chose rare? pourquoi, content d'un christianisme d'écorce, auquel on ne renoncerait pas volontiers, témoigne-t-on en général de l'aversion et ne se décide-t-on qu'après de longs combats pour le franc Evangile, qui, considéré sous une de ses faces principales, n'est, à le bien prendre, que la proclamation de la souveraineté de Dieu? C'est à cause de cela précisément; l'attribut qui le recommande avec empire est le même qui le repousse avec puissance: la souveraineté de Dieu excluant la souveraineté de l'homme.

Faut-il s'étonner que saint Jean ait dit « qu'on « ne saurait, sans l'intervention du Saint-Esprit, « croire que Jésus-Christ est le Fils de Dieu? »

IIIᵉ ESSAI.

DE LA NATURE ET DU PRINCIPE DE LA MORALE.

(A l'occasion de la morale de Montaigne.)

J'ai cherché à me rendre compte des vraies causes de la popularité de certains auteurs, qui ne sont pas seulement goûtés par le public comme écrivains, mais qu'il traite en amis de cœur, et vers lesquels un sentiment plus affectueux que l'admiration ramène incessamment les lecteurs. Montaigne, La Fontaine, Mᵐᵉ de Sévigné, Voltaire, sont du nombre. Il y a, sans doute, dans l'abandon naïf des trois premiers, dans la simplicité élégante et lucide du dernier, un charme qui peut servir à expliquer pourquoi ils ont été de tout temps les enfants gâtés du public; mais une bonne partie de cette faveur tient à une autre cause. Ils sont, tous les quatre, pour les idées morales, à la taille de la majorité de leurs lecteurs; tous les quatre, mondains sans avoir répudié toute idée de devoir et de bienséance, prescrivant à chacun de nous précisément ce que nous nous serions prescrit à nous-mêmes ou ce que la nature inspire, ennemis de l'excès dans la vertu comme dans le vice, partisans de ce juste milieu qui est la molle ornière du monde civilisé, habiles à nous rendre satisfaits de nous-mêmes, nous dis-

pensant d'efforts et de combats, ils flattent merveilleusement notre paresse spirituelle, sans révolter pourtant notre sentiment moral[1]. Le moyen de s'étonner qu'ils nous plaisent! N'est-ce pas ainsi qu'on nous plaît dans la société? Les personnes dont le commerce nous attire ne sont-elles pas taillées sur ce patron-là? D'ailleurs, nous avons, en faveur de notre explication, la preuve directe, la preuve de fait. Qui ne sait que c'est précisément ce défaut de fermeté dans les doctrines morales, cette tolérance exquise, qui tolère le mal et même le bien, cette préférence donnée aux qualités naturelles sur les vertus acquises, qu'on a très sérieusement loués chez La Fontaine, chez Mme de Sévigné, et surtout chez Montaigne?

Lisez les panégyristes de ce dernier écrivain; vous les verrez s'accorder à louer en lui ce qu'ils auraient dû reprendre, le manque de fixité et de rigueur morale. Ils ont prouvé par là qu'ils manquaient eux-mêmes de ces principes déterminés et immuables dont l'absence caractérise Montaigne. Autrement ils eussent condamné le relâchement de ses doctrines; ils fussent même allés plus loin, aussi loin que nous prétendons aller aujourd'hui; ils eussent affirmé que, dans le livre de Montaigne, il n'y a, philosophiquement parlant, pas de morale proprement dite.

(1) *Exceptis excipiendis.*

Ils l'eussent conclu de la manière dont cet auteur traite l'idée de DIEU.

Montaigne, dans ses *Essais*, parle assez souvent de Dieu, mais nulle part comme du terme où doit aboutir notre obéissance à la loi morale.

Par là même il n'a point de morale; ce que j'essaierai de prouver en considérant la morale : 1° sous le rapport de son étendue, 2° sous le rapport de son principe ou de sa nature.

Quelle est l'étendue de la morale? L'idée de Dieu une fois écartée, qui peut le dire? Où trouver une mesure qui ne soit pas arbitraire? Quelle est la maxime, si vaste qu'elle puisse être, qui ne laisse supposer au-delà de son enceinte des développements indéfinis? Quel est le principe qui renferme tout ce que peut renfermer, tout ce qu'embrasse nécessairement l'obéissance à Dieu? Ne faire à autrui que ce que nous voudrions qui nous fût fait, faire à autrui tout ce que nous voudrions qu'il nous fit lui-même, ce n'est que la morale des relations sociales; encore suis-je à comprendre, quant à la seconde de ces maximes, d'où peut se déduire une telle morale; je n'y vois qu'un sublime non-sens, ou un rayon égaré de la morale des anges, ou un débris de religion. Vivre conformément à notre nature, autre maxime vantée, n'est qu'un cercle vicieux : qu'est-ce que notre nature? qui la connaît, à moins de connaître notre origine? qui peut remonter à notre origine sans remonter à Dieu? qui

peut remonter à Dieu sans reconnaître que c'est à lui que doit se rapporter et de lui que doit se dériver toute morale digne de ce nom? La mesure de la morale est donc vague, arbitraire, et dans tous les cas bornée, tant que nous ne pouvons la comprendre du point de vue de l'Auteur des choses, et, pour ainsi dire, du sommet de la Divinité. Cette idée est la seule qui enveloppe tout l'homme et qui développe tout l'homme; ce principe est le seul qui éclaire et domine tout. Dieu est dans le monde moral ce que son soleil est dans le monde physique : « Rien ne peut se soustraire à sa chaleur. » (Ps. XIX, 6.)

Où prendrions-nous ailleurs la mesure de la morale? Serait-ce dans la notion même de morale? Il est vrai que nous sentons vaguement que la morale est la loi de la perfection; il est vrai que, de la seule impossibilité de lui poser une limite, nous la concluons illimitée; il est vrai qu'il nous semble plus facile de la nier que de la borner, et que personne ne saurait sérieusement se proposer d'être imparfait. Mais de deux choses l'une : ou c'est l'idée de Dieu préalablement saisie qui nous a fait mesurer l'étendue de la loi morale, et y proportionne nos sentiments et notre volonté; et alors j'ai la preuve que je cherchais; ou la loi morale fidèlement suivie doit, de sommets en sommets, nous faire gravir jusqu'à Dieu, qui dès lors deviendra notre immuable point de vue. Dans les deux cas, l'idée de perfection se montre inséparable de celle de Dieu, et l'on peut affirmer que celui dont les déter-

minations morales ne partent pas de Dieu et ne reviennent pas à Dieu ne peut avoir la perfection pour mesure de sa morale.

Il ne peut avoir pour mesure que l'homme en général, ou quelque individu en particulier, ou lui-même.

Or, ces divers échelons ne représentent que des distances illusoires. Détaché du degré suprême, qui est Dieu, il faut que, de pente en pente, l'homme roule jusqu'au plus bas degré, qui est son individualité. L'homme en général! Mais où est l'homme en général? Et de quel droit ce type incertain et vague offrirait-il une mesure aux devoirs de l'homme? Et à quel titre un individu particulier oserait-il l'offrir? En vain l'homme, descendu de la cime, se raidit et se cramponne sur ce penchant rapide, et y reste suspendu quelques moments; la loi de la gravité l'entraîne au dernier degré, qui est du moins une station, une base quelconque, je veux dire à l'individualité, qui, sous les noms divers de caractère, de tempérament, de naturel, constitue, en dernière analyse, la véritable morale de ceux qui n'ont pas Dieu. Dès lors, la morale n'est pas l'empreinte d'un type commun, mais le simple portrait de l'individu; et, bien loin que la loi serve de mesure à l'individu, c'est l'individu qui sert de mesure à la loi.

Dans tous les cas, c'est-à-dire à supposer même qu'il fût possible à l'individu de trouver et de su-

bir une loi qui ne fût pas lui et qui ne fût pas Dieu, de se donner une morale plus grande que lui sans être pourtant infinie, nous dirions toujours que, hors de Dieu, il est hors du point de vue de la perfection, eût-il même mesuré sa moralité sur celle de l'ange, et que, placé au-dessous du point de vue de la perfection, il est placé hors de la morale.

Montaigne a tiré toutes les conséquences de l'abandon de la grande idée. Il a pris en lui-même, dans son individualité, la mesure de la loi par laquelle il voulait être régi. Aussi sa morale n'est-elle, dans toute l'étroitesse du terme, que la *morale de Montaigne*, la morale de son caractère, de son tempérament, de son éducation, en un mot Montaigne lui-même, ni plus ni moins. Au reste, il ne se le dissimule pas, et il ne s'en cache pas davantage; il trouve « que l'homme n'est guère fin de tailler son obligation à la raison d'un autre être que le sien. » On doit donc s'attendre à trouver dans sa morale du bon et du mauvais, du fort et du faible, du sévère et du relâché, suivant que sa nature prête à l'une ou l'autre de ces tendances. Et cette attente n'est pas trompée; car tel est Montaigne; ses idées morales, incohérentes, disparates, bigarrées, n'ont aucun autre centre que son individualité, heureuse, je l'avoue, à bien des égards.

Changeons maintenant de point de vue, et considérons la morale dans sa nature.

Considérée dans sa nature, la morale est l'obéissance à la loi du devoir.

L'idée de devoir emporte nécessairement celle d'obligation envers une autorité en dehors et au-dessus de nous.

Maintenant, à quelle autorité obéissons-nous, si nous n'obéissons pas à Dieu?

A l'intérêt? c'est-à-dire à nous.

A l'instinct? c'est-à-dire à nous.

A l'habitude? c'est-à-dire à nous.

C'est-à-dire que nous n'obéissons pas.

J'entends souvent parler de devoirs envers soi-même, idée à laquelle correspondrait immédiatement celle de s'obéir à soi-même; mais qui voudrait prendre au sérieux cette figure ou ce jeu de mots? L'expression est contradictoire; dès qu'on obéit à soi-même, on n'obéit plus, et un devoir qu'on croit avoir directement et purement envers soi-même n'est pas un devoir. Il est inutile d'insister là-dessus. Or, l'intérêt, l'instinct, l'habitude, c'est le MOI vu de trois côtés différents; ou, si l'on veut, ce sont des forces auxquelles on cède, non des autorités auxquelles on obéit; et cela est si vrai que le devoir, dans la plupart des cas, consiste précisément à résister à l'intérêt, à l'instinct et à l'habitude.

Il serait contradictoire de placer une idée de devoir dans l'obéissance à des penchants dont la répression constitue le devoir même.

C'est-à-dire, disais-je tout à l'heure, c'est-à-dire que nous n'obéissons pas.

Pardonnez-moi, dit Montaigne, il y a la *conscience*. Nous obéissons à la conscience.

Il est bon d'observer ici que Montaigne, qui, en plusieurs endroits, parle de la conscience comme d'une réalité, en parle ailleurs comme d'un fruit de la coutume[1]. Cette incertitude ne doit pas nous étonner; on y peut tomber lorsque l'on confond (comme on le fait trop) la conscience avec la loi morale. La loi morale, corps de notions, objet composé, qui se combine d'une part avec le sentiment, de l'autre avec les choses extérieures, est par là même altérable et a beaucoup souffert depuis la chute de l'homme. La conscience, objet simple, substance élémentaire, est demeurée intacte. Elle n'est autre chose que le sentiment de l'obligation, dans sa plus grande pureté, dans sa plus parfaite abstraction.

Quoi qu'il en soit, comme l'idée d'obligation se trouve à la base de toute définition de la conscience, il en résulte que, dans tous les cas, la morale, qui est l'obéissance à la conscience, est l'obéissance au sentiment de l'obligation. Nous voilà donc ramenés à l'obligation, idée de relativité, idée qui suppose un sujet et un objet, une dualité.

En reconnaissant la conscience, vous reconnaissez que vous êtes obligés; mais envers qui?

Envers Dieu, ou envers vous.

(1) *Essais*, liv. Ier, chap. 22.

Si envers vous, nous avons déjà vu que ce n'est point obligation.

Si néanmoins vous continuez à vous sentir serrés par l'obligation, il faut que cette obligation cherche un objet, et cet objet n'est autre que Dieu.

On se récrie, on résiste : « Non, dit-on, l'objet « de notre obéissance, ce n'est ni nous ni Dieu, c'est « le *bien*. Pourquoi substituer Dieu au bien ? pour- « quoi introduire dans la morale un élément qui « lui est étranger ? pourquoi la transformer en re- « ligion ? »

D'abord, parce que, dans la supposition de l'existence de Dieu, il faut nécessairement admettre ou que le bien n'existe pas, ou qu'il est en lui ; parce que concevoir un Dieu, c'est concevoir un centre où toute volonté gravite ; parce que si nous refusons à Dieu ce caractère, d'être la source et le principe du bien, nous ne le dépouillons pas seulement de sa gloire, mais de sa nature, mais de son être ; parce qu'un Dieu vers qui tout ne tend pas n'est rien.

Nous substituons Dieu au bien, pour mettre une *réalité* à la place d'une *idée* ; car le bien n'est qu'un attribut, une qualité, un mode d'être, lequel suppose un objet. Si le bien peut résider en nous qui sommes des êtres créés, c'est qu'il réside primitivement dans un être incréé de qui tout dérive ; et dès lors, pour remonter au bien parfait, il faut remonter à Dieu.

Nous substituons Dieu au bien, parce qu'il n'est pas dans l'ordre des choses d'être *obligé* envers une *idée;* parce que la substance vivante de l'idée, l'être qui porte l'idée comme une qualité, venant à disparaître, toute sanction de cette idée, toute garantie de cette idée disparaît en même temps; parce que si la substance de cette idée n'est pas hors de notre MOI, elle est notre MOI lui-même; et que la source du bien étant adorable, dans toute la force du terme, il en résulte clairement qu'il n'y a pas de milieu entre nous adorer nous-mêmes et adorer Dieu.

Il y a bien d'autres raisons de substituer Dieu au bien; mais nous excluons à dessein d'une discussion purement métaphysique les preuves d'un caractère pratique; nous nous contentons d'en appeler à la nature des choses, et nous demandons en deux mots, pour résumer ce qui précède : La voix de la conscience est-elle NOUS ou quelque chose au-dessus de nous? Ce qui nous lie et nous maîtrise malgré nos vœux, nos goûts, nos intérêts les plus pressants, est-ce le MOI ou le NON-MOI? Si c'est le NON-MOI, comme il est impossible d'en douter, ce NON-MOI n'est-il pas Dieu? Si la conscience est l'ambassadeur de Dieu, est-il possible d'accueillir l'ambassadeur et de repousser le souverain? Et admettre la conscience en écartant Dieu, n'est-ce pas une dérision, puisque quand la conscience n'aura plus de qui se réclamer, quand ses lettres de créance seront déchirées, il

l'essayant habituellement sur son cœur; que la mort ressemble frappemment à des choses qui nous sont très familières, au *sommeil* et aux *défaillances*, n'étant elle-même qu'un sommeil plus profond et une défaillance plus complète?

Au moins lorsque Buffon, employant le même genre d'arguments, s'écrie : « Pourquoi donc avoir peur de la mort? » il ajoute, pour l'amour de la Sorbonne et de sa tranquillité : « *Si d'ailleurs on a bien vécu*, » restriction prudente et plaisante à la fois, dont je défie qu'on trouve l'équivalent chez l'auteur des *Essais*. Au reste, s'il ne la mit pas dans son livre, il eut soin de mettre dans sa vie quelque chose qui en pût tenir lieu. Comme Buffon, il eut aussi sa parenthèse, un peu différente toutefois, savoir : *Si l'on vit bien avec l'Église*, ou plutôt, *si l'on meurt dans l'Église*. Et c'est ainsi, en effet, qu'il mourut, à la grande consolation de beaucoup de gens, qui ne doutèrent pas, même en présence de ses écrits, qu'il n'eût été bon chrétien dans l'âme. Il s'était bien promis de finir de la sorte, il avait fait son compte de mourir chrétien. « Tout au com-
« mencement, dit-il, des fiebvres et des maladies qui
« m'atterrent, entier encore et voisin de la santé,
« je me réconcilie à Dieu *par les offices chrestiens*,
« et m'en trouve plus libre et plus deschargé...
« Vivons et rions entre les nostres; allons mourir
« et rechigner parmi les inconnus : on trouve, en
« payant, qui vous tourne la teste et *qui vous frotte*
« *les pieds*. »

Ces citations pourront étonner; on demandera comment elles se concilient avec le soin que prend Montaigne de retirer à l'Être suprême le gouvernement de la vie humaine. C'est un phénomène psychologique d'un grand intérêt.

Vers le seizième siècle, le dogme et la morale, qui forment un tout dans la religion, puisque la religion n'est que la fusion de ces deux éléments, se trouvaient déplorablement scindés; l'un allait d'un côté, l'autre de l'autre. Croire et vivre étaient devenus deux choses distinctes et indépendantes. Ainsi séparés, le dogme n'était plus qu'un chiffre sans clef; la morale, qu'une loi sans véritable sanction. Là-dessus, il y avait à choisir entre deux partis: ou rétablir l'unité détruite, ou consommer la scission. Les réformateurs se fixèrent au premier parti; de hardis penseurs choisirent le second. Ceux-ci commencèrent par faire une réserve solennelle en faveur du vieux culte, qu'ils voulaient pouvoir trouver à l'heure du besoin, et auquel d'ailleurs les liait l'habitude; semblables à des gens qui, voulant courir à travers champs, commencent par bien fermer la maison, et, pour y pouvoir rentrer en cas d'orage ou de danger, emportent la clef dans leur poche, ils se mirent à philosopher et à moraliser aussi librement que si la religion qu'ils professaient n'eût rien statué sur les objets de leurs recherches; toujours bons catholiques, ils ne laissent pas d'être, dans leurs ecrits, déistes, matérialistes, quelque peu athées;

le tout sans conséquence; il y avait dans le même individu deux êtres qui se faisaient place l'un à l'autre et avaient grand soin de ne se pas coudoyer: l'homme d'habitude et de calcul qui était catholique, et l'homme de pensée qui était tout autre chose. On en voyait même quelques-uns pousser tour à tour leur parole dans deux directions opposées; la soutane de l'ecclésiastique couvrait parfois un philosophe, qui démolissait en habit séculier ce que le premier avait établi en robe noire; et cela sans scrupule, sans la moindre conscience de la contradiction des deux rôles. Tel fut *Charron*, qui, « pour « ce qu'il avait la langue bien pendue, s'exerça à la « prédication de la Parole de Dieu, et confirma en « la foi quelques-uns qui branlaient au manche. » Ce même Charron n'en écrivit pas moins le livre de la *Sagesse*, qui lui a valu les applaudissements des incrédules du dix-huitième siècle. Dans la préface de la *Sagesse*, il nous apprend que « cet œuvre, « qui instruit à bien vivre, est intitulé *Sagesse*, « comme le précédent, qui instruisait à bien croire, « a été appelé *Vérité*. » Ailleurs, parlant de la piété et de la vertu, il veut « que chacune subsiste et se « soutienne de soi-même sans l'aide de l'autre, et « agisse par son propre ressort. » Cela est-il assez clair? D'ailleurs, ce même livre est, dans son ensemble, une réfutation indirecte du christianisme, et renferme des maximes hostiles à la religion prise dans le sens le plus général. Quelques-uns

s'en scandalisèrent; mais d'autres, bons catholiques, ne s'en scandalisèrent point; ils n'aperçurent aucune contradiction entre la robe de Charron et son livre, entre son premier ouvrage et le dernier; et à leurs yeux les censeurs de la *Sagesse* n'étaient « que des hommes malicieux ou superstitieux, qui « avaient l'esprit bas, faible et plat. »

Etrange état des esprits! mais il n'est point particulier au siècle de Montaigne et de Charron. La même scission entre le dogme et la morale existe pour plusieurs, qui ont pris le même parti que ces deux philosophes. Chrétiens à l'église, païens à la maison; croyants de profession, incrédules de fait; retenant le symbole reçu et soutenant des opinions qui l'anéantissent, et tout cela sans en avoir la moindre conscience, le plus léger soupçon... Quoi de plus commun, je vous prie? Et pour revenir à Montaigne, un critique judicieux, qui professe en mainte occasion un grand respect pour la religion, a dit que Montaigne paraît s'élever au-dessus de lui-même lorsqu'il nous exhorte à fortifier notre âme contre la crainte de la mort. Je suis aussi de cet avis; Montaigne n'est nulle part plus riche, plus varié, plus éloquent; mais comment se fait-il que l'habile critique, ni là ni ailleurs, ne fasse remarquer que ces passages, si beaux pour la forme, tendent à l'anéantissement de la morale religieuse, et que c'est le vif désir d'atteindre ce malheureux but qui rend si éloquentes ces pages de Montaigne! Comment ce

même écrivain ne remarque-t-il nulle part que la morale de Montaigne est sans base philosophique aussi bien que sans fondement religieux? Il est impossible de ne pas placer ici une observation curieuse : c'est que la morale, comme science, n'existe plus depuis la retraite des croyances religieuses; c'est qu'au milieu du réveil des études philosophiques, leur branche la plus haute, la philosophie morale, est presque desséchée[1], et que sa place est marquée en blanc dans le tableau de l'activité intellectuelle de la France. Ce fait mérite d'être médité.

Cet *Essai* avait pour principal objet de montrer que la morale, prise dans sa vraie *nature* et dans toute son *étendue*, est contrainte à chercher en Dieu un premier anneau où elle puisse suspendre sa chaîne. Si l'on nous objecte (et nous désirons vivement qu'on le fasse) que l'idée de Dieu n'est pas Dieu, et que si la théorie morale a besoin de l'idée de Dieu, c'est de Dieu même que la vie morale a besoin, nous avertissons que la réponse à cette objection se présentera à plus d'une reprise et sous plus d'une forme dans les *Essais* suivants.

(1) Il faut cependant citer avec reconnaissance le beau livre de M. de Gérando sur le perfectionnement moral.

IVᵉ ESSAI.

D'UN CRITERIUM DU BON MORAL.

I.

Sommes-nous en possession d'un sûr *criterium* du bon moral, j'entends du bon moral réalisé et se produisant dans des faits?

Cette question pourra sembler oiseuse au grand nombre. Les personnes qui ont observé et réfléchi jugeront peut-être qu'elle vaut la peine d'être traitée.

Qu'une certaine notion de la loi morale existe encore parmi les hommes; que certains principes qui n'ont pu naître ni de l'éducation, ni du commerce social, se retrouvent natifs, individuels et néanmoins identiques, dans la conscience de chaque homme; que la fidélité à la conviction intérieure, le sacrifice du MOI au NON-MOI apparaissent dans tous les temps, et à travers les applications les plus bizarres, comme le type indélébile de la beauté morale; que ces idées, dans tous les temps, obtiennent des hommages unanimes, abstraitement du moins, c'est-à-dire séparés de toute apparition historique, c'est ce que nous ne songeons point à nier; mais si cette concession, que nous faisons sans effort, on prétendait l'étendre, si l'on disait que l'amour pu-

blic, la haine générale recommandent toujours, avec autorité, avec sûreté, un caractère à notre haine ou à notre amour, nous opposerions à cette assertion des faits trop avérés et des inductions trop légitimes.

A la représentation d'un ouvrage dramatique, à la lecture de l'histoire ou d'une fiction idéale, rien n'émeut plus vivement notre sympathie que le caractère d'un homme résistant seul, avec sa conviction individuelle, à l'erreur de tous, avec sa conscience individuelle à la perversité de tous. Cette sympathie, sans doute, est un triomphe du sentiment moral, et il est permis d'en conclure que, jusqu'à un certain point, nous savons reconnaître et honorer le vrai moral vu à distance. Mais, en même temps, comme ces faits, qui nous touchent si vivement et à si bon droit, se sont très souvent répétés, comme chaque époque les reproduit, comme l'histoire en est toute pavée, il est aussi permis d'en conclure que l'amour et la haine du public se sont souvent égarés. Allons plus loin. La position de proscrit où ce noble caractère fut placé par les contemporains, cette position, la perdrait-il vis-à-vis de nous? Quant à présent, sa perfection ne nous menace pas, ne compromet aucun de nos intérêts. Qu'est-ce qui nous empêcherait de l'admirer? cette admiration ne nous coûte rien. Mais, transporté au milieu de nous, cet homme rencontrerait-il moins d'opposition de notre part que de la part des gens de son siècle? La question n'est pas de savoir si nous sommes en état,

jusqu'à un certain point, d'apprécier et d'admirer la vertu morte; la question est de savoir si nous sommes bons juges de la vertu vivante, et si par là même notre amour et notre haine sont un juste signalement de la qualité des personnes et des choses.

Des faits de cette nature prouvent assez que notre jugement est sujet à être corrompu, parce qu'involontairement, dans notre appréciation des caractères, nous faisons siéger à côté du sentiment moral un autre juge bien moins compétent, qui est l'intérêt. C'est l'intérêt sous ses nombreuses formes qui nous explique tantôt l'opposition, tantôt la faveur, que certains caractères ont rencontrée. C'est lui qui donne naissance dans l'âme à un amour, à une haine qui, bien qu'ils ne soient qu'une répercussion de l'égoïsme diversement affecté, se mêlent pour ne plus faire qu'un, avec une haine et un amour d'une espèce plus noble, la haine du mal moral et l'amour du bien moral. Et comme, par une sage mesure de la Providence, le bien moral présente fort souvent une convenance évidente avec l'intérêt de tous, ainsi que le mal moral une opposition évidente à l'intérêt de tous, il n'est pas étonnant qu'un amour se confonde avec un autre amour, une haine avec une autre haine, si bien qu'il devienne difficile d'assigner les parts respectives de chaque amour et de chaque haine dans la disposition de l'âme. Il faudra bien convenir que l'intérêt nous aide à haïr et à aimer outre mesure, je ne dis pas le bien et le mal, à qui l'on doit

des sentiments sans mesure, mais tel ou tel caractère qui, vu loin du faux jour de notre intérêt, obtiendrait de nous une appréciation beaucoup moins exagérée.

On voudrait croire que le jugement du public réforme celui des individus. Mais le public, homme à sa manière, a son intérêt, son égoïsme, ses passions, comme les individus. Ses erreurs ont seulement un caractère plus grossier, plus impérieux; son aveuglement est plus incurable; on en appelle à *lui*, il n'en appelle à personne. A l'abri de certaines erreurs, il en a qui lui sont propres; il les impose même aux individus, qui bien souvent ne tiennent leurs erreurs que de lui. Tel homme qui, comme individu, fait preuve d'un sens exquis et d'une admirable candeur, laisse, sur de certaines questions d'un intérêt collectif, son jugement s'empoisonner dans l'opinion publique; il hait ou aime, estime ou méprise sous l'inspiration des passions populaires; il devient peuple avec le peuple; et, personnellement sage, il est nationalement sot. Vous avez cru que le demi-jour, le jour en quelque sorte avare de la vie privée, n'éclairant que quelques points de votre existence, vous exposait à des jugements injustes, que préviendrait une plus pleine lumière. Essayez donc de vivre dans des murs de cristal, et comptez que, plus vous agirez en public, moins vous serez connu. La publicité est une lumière éclatante, mais fausse, qui n'est pas plus favorable au jugement des acteurs qu'à la candeur des personnages. — Je con-

plus que le public, dans les questions dont il s'agit, ayant besoin d'un *criterium*, ne saurait nous en servir.

Jusqu'ici nous avons considéré l'amour et la haine s'attachant à des caractères individuels, à des personnalités, et provoqués par des réalités, par des faits historiques. Mais, en prétendant que, dans cette sphère, le sentiment public est fort sujet à s'égarer, nous n'avons pas accordé qu'il soit juge plus infaillible du bien et du mal abstraits. C'est le contraire qui est vraisemblable. En effet, dans les cas précédemment cités, c'était bien, en dernière analyse, à un principe abstrait que s'adressaient la haine et l'amour. Ce que nous aimions dans certains caractères vertueux, c'était leur convenance avec notre intérêt; ce qui, dans certains caractères, également quoique différemment vertueux, provoquait notre haine, c'était un principe hostile à notre égoïsme. Il ne faut pas croire que nous soyons assez bornés pour ne voir la portée d'un principe que lorsqu'il sera fait chair, réalisé et personnifié dans un caractère; après l'avoir aimé ou haï dans cette apparition individuelle, je m'assure que nous saurons très bien l'en détacher pour l'aimer ou le haïr en lui-même. Et c'est ce qui arrive en effet; car l'intérêt, l'égoïsme, ou la chair, comme on voudra, est parvenue à corrompre notre jugement, non-seulement dans tel ou tel cas donné, mais en principe même; et l'on peut dire, d'une manière générale,

que la sûreté de notre tact moral a souffert les plus graves atteintes.

La fermeté, la précision, la conséquence ont disparu de nos vues morales. Tandis que quelques-uns, poursuivis encore par un vague idéal de perfection, admirent la haute vertu, mais à distance (de près elle les surplombe comme un rocher à pic, tout prêt à les écraser), d'autres ne la conçoivent et ne l'admettent dans le monde que soigneusement limée, rognée, usée et de faible aloi; c'est moins aux vertus acquises qu'aux qualités naturelles que leur hommage s'adresse, et, parmi celles-ci encore, à quelques-unes moins fortes, moins décidément morales. Souvent même on se contente d'une apparence, d'une ressemblance lointaine; et les louanges du monde vont à une sorte de bonté molle et faible, qui est peut-être plus voisine de la méchanceté que de la vraie bonté. Cette mauvaise copie a un succès plus assuré que l'original.

Il y a des êtres qu'on aime précisément parce qu'ils ne sont pas bons. Il est vrai que, dans ce cas, pour se justifier de les aimer on les appelle bons; car nul n'aime expressément le mal. Mais ce qu'on appelle bonté chez eux est bien près de la méchanceté.

Il est des naturels négatifs, des caractères désossés, dont la bonté consiste à ménager tout le monde pour être ménagés, à n'avoir aucune conviction de peur de heurter contre une conviction contraire, à

ne jamais s'entremettre pour la justice, de peur de recevoir, comme dit M. Jourdain, « quelque coup « qui ferait mal, » à « laisser, » selon le conseil d'un des héros de Rabelais, « le monde aller comme il « veut aller, à faire son devoir tellement quelle- « ment, et à dire toujours du bien de M. le prieur. » Quand de tels caractères sont assaisonnés d'un peu de sensibilité naturelle, de ce désintéressement qui tient à l'indolence, enfin de quelque grâce ou de quelque talent de l'esprit, on a un homme qui s'appelle La Fontaine, et que toutes les générations appellent, avec un attendrissement moutonnier, *le bon La Fontaine*. Il est vrai que ce bon La Fontaine était un sale débauché, qu'il traita fort mal une femme de mérite, qu'il abandonna à des étrangers le soin de ses enfants, qu'il passa de longues années sans les voir et sans s'informer d'eux..... N'importe : c'est toujours le bon La Fontaine; on n'en démordra pas. Non point qu'on aime en lui précisément l'époux et le père infidèle; mais sa bonté négative, son inoffensivité contrebalancent tout; on lui passe tout, parce qu'il a été bon homme, sans songer que cette bonhomie est pleine d'égoïsme, et que les vices de La Fontaine sont proches parents de l'espèce de bonté qu'on admire en lui.

De tels exemples prouvent sans doute que, dans l'état actuel de l'homme, il y a un point où le bien et le mal moral se confondent l'un dans l'autre à sa vue troublée. Il en est du goût moral comme du

goût littéraire, qui, à de certaines époques, s'éprend pour de fausses beautés et devient insensible aux véritables. Les premières toutefois sont l'imitation des dernières. Le mensonge ne nous plaît que par un air de vérité; il ne peut nous séduire que par la portion de vérité qu'il renferme. Etrange état de notre âme! nous ne pouvons supporter ni toute la vérité ni tout le mensonge. Il nous faut un peu de l'un pour faire passer l'autre. En morale, de même qu'en littérature, nous nous enchantons de certaines qualités qui ne peuvent nous charmer que par une parenté lointaine avec le bon moral, mais qui nous déplairaient si la parenté était trop proche. Nous avons un goût naturel pour le faux, mais nous avons naturellement besoin de croire que le faux est le vrai. A cela, trop souvent, se réduit l'hommage qu'obtient de nous le bon moral.

En attribuant aux invasions de l'égoïsme l'altération progressive et profonde du type intérieur d'après lequel doivent se juger tout caractère et tout acte moral, nous avons énoncé un fait dont la preuve est entre les mains de tout le monde, savoir l'action lente et sourde des passions sur les convictions morales: action très concevable, puisque, dans ce cas, la passion ne s'attaque pas directement à l'*idée*, mais au *sentiment* qui sert de base à l'idée. Une passion quelconque n'aurait point de prise sur une notion de l'esprit, si d'abord elle ne minait le sentiment sur lequel repose la notion. Le senti-

ment sapé, la notion chancelle et s'écroule. Il ne peut y avoir de lutte qu'entre les pareils, entre un sentiment et un sentiment, entre l'égoïsme et l'affection. Limée par son dangereux voisin, l'affection s'exténue et s'affaiblit, et la théorie se trouble et s'altère dans la même proportion; et ainsi s'efface peu à peu, comme nous l'avons dit, ce type que l'Eternel avait empreint au fond de notre conscience. Ainsi se confond et se fausse la règle de nos jugements moraux.

Y a-t-il des moyens de restauration concevables? Je veux dire : la raison nous indique-t-elle par quelles voies nous pouvons être remis en possession de cette règle de jugement dont nous avons à déplorer la perte? C'est ce que nous examinerons dans la seconde partie de cet Essai.

II.

S'il est vrai, comme on n'en peut douter, que les traits du type que nous portons dans l'âme se soient altérés, et que cette altération soit due à l'action de l'égoïsme, la restauration de notre jugement moral n'est possible qu'à deux conditions : il faut que le type, dans son intégrité, soit remis devant nos yeux; il faut qu'il soit préservé de nouvelles altérations, et il ne peut l'être que par l'éloignement du principe qui avait produit ces altérations.

Peut-être, en y pensant, trouvera-t-on que la pre-

mière condition dépend de l'accomplissement de la seconde; que celle-ci renferme tout; que, l'égoïsme remplacé dans l'âme par l'amour, en d'autres termes, le sentiment moral restauré, toutes les ombres étendues sur nos notions morales se dissiperont d'elles-mêmes; car, ainsi que nous l'avons établi, toute erreur en doctrine morale a pour principe une altération du sentiment moral. Les deux conditions énoncées se réuniraient donc en une seule.

Toutefois, il ne peut être sans intérêt de rechercher quel effet produirait sur l'esprit de l'homme la production instantanée de ce type qu'il a perdu, et dont il cherche en vain à rassembler les éléments dans l'unité d'un tout organique et parfaitement continu.

Seulement, vous, homme, affligé de la même infirmité morale que tout le reste des hommes, ce n'est pas vous qui produirez à leurs regards cet idéal, et quand, par impossible, vous le leur auriez dépeint trait pour trait, ce ne serait encore qu'une peinture et non une réalité, une supposition et non un exemple. La résurrection de ce modèle ne vous appartient pas.

Mais que la présence d'un modèle si glorieux produirait, du moins sur notre esprit, un autre effet que tous vos discours! Comment pourraient-ils résister à l'apparition de la vérité tout entière, ceux qui en ont déjà les commencements, les premières données, ceux qui verraient par elle combler toutes les lacunes, lier tous les fragments épars, compléter

tous les contours interrompus, déterminer les lignes errantes et vagues, qui conservent dans notre âme, comme des ruines sur le sol, le plan de notre moralité primitive! Il est vrai que bien des hommes prennent ces débris imposants pour un palais, cette lueur douteuse pour la lumière. Il en est d'eux comme de ces hommes qui, nés et élevés dans une caverne absolument ténébreuse, en sortiraient par une nuit que la lune éclaire. Cette nuit, pour eux, c'est le jour; cette lune, c'est le soleil; comment leur persuaderez-vous qu'il y a un autre jour et un autre soleil? Sont-ils en état de concevoir et par conséquent de désirer une clarté plus vive, une plus brillante lumière? Ne perdez pas votre temps à les raisonner là-dessus; laissez s'écouler la nuit; laissez paraître l'aurore; laissez poindre le soleil. Avec quelle rapidité, avec quelle force irrésistible ils vont être désabusés! et qu'il leur sera impossible désormais de confondre un pâle reflet avec la source même de la lumière, et la splendeur du jour avec la timide clarté des nuits!

C'est ainsi et non autrement que se dissipe l'erreur en matière de morale. Que la vertu dans sa perfection, que la sainteté se montre; que ses traits se dessinent dans une réalité vivante; que son caractère se prononce dans un caractère d'homme, mais entier, mais conséquent, mais pur, mais sans mélange; que toutes ses parties, ses développements se groupent autour d'un principe générateur d'où

l'on voie nettement sortir et s'épancher tous les canaux ; qu'on la voie, au point même de sa source, jaillissant du rocher bien au-dessus de ces pentes où, recevant contre son gré le tribut de flots étrangers, elle s'altère, se trouble, et ne présente plus qu'un mélange dans lequel l'eau pure du rocher ne peut plus être discernée. Oui, que la vertu se montre, et l'œil, passant de cette figure céleste à toutes ces figures qu'un moment auparavant il lui jugeait semblables parce qu'il ne la voyait pas, reconnaîtra vivement son erreur, et, s'empreignant pour ainsi dire de cette divine image, la trouvera à jamais entre ses regards et les faibles imitations qui voudraient se faire passer pour elle.

Mais il est clair que ce n'est pas nous qui évoquerons ce type accompli de la vertu, pas plus que tout à l'heure, pour enseigner la lumière à ces pauvres habitants des cavernes, nous n'avons pu évoquer le soleil. Il est venu parce que Dieu l'a envoyé. La vertu viendra de même.

Mais si elle apparaît jamais, verrons-nous soudain les écailles tomber de tous les yeux, et tous les vœux se porter vers elle ? Ah ! direz-vous, qui d'entre ces malheureux ensevelis vingt ans dans les souterrains, et prenant d'abord l'astre des nuits pour celui des jours, n'a pas, à l'apparition de ce roi du ciel, élevé vers lui un cri d'étonnement, de joie et peut-être d'adoration ! Cela n'est pas étonnant ; l'homme physique aime la lumière et la cherche,

mais il est dit quelque part de l'homme moral « qu'il « hait la lumière ; » que « la lumière a lui dans les « ténèbres, et que les ténèbres ne l'ont point reçue. »

Si donc une fois la vertu, le bon, le beau moral, la sainteté apparaît sur la terre, on ne la reconnaîtra point à ce que les vœux et l'adoration des humains se réuniront autour d'elle. Qui attendra ce signe pour la saluer se montrera incapable de la connaître; et si, pour chacun de ceux qui l'accueillent, le meilleur signe de sa présence n'était pas l'impression victorieuse qu'ils en ont reçue, on la pourrait reconnaître de loin à la haine qu'elle inspire.

La haine générale qu'inspire une apparition morale est tout au moins un *indice* de sa bonté, parce qu'il est impossible que la bonté pure, la beauté pure, la vérité pure ne soit pas accueillie de cette manière par tous ceux qu'elle ne subjugue pas. Les vertus humaines nous agréent, avons-nous vu, par ce doux tempérament qui réunit autant de vérité morale qu'en exige encore notre conscience émoussée, et autant de fausseté morale qu'en exige notre cœur corrompu. Mais de la vertu parfaite il n'en peut pas être ainsi, attendu qu'en accordant à notre conscience au-delà de ses exigences, elle refuse à notre cœur corrompu l'objet de ses désirs. La vertu parfaite n'a qu'à se montrer pour apprendre à l'homme, par le contraste seul, qu'il est misérablement déchu, pour lui tracer une route qui véritablement serait impraticable s'il devait y marcher sans appui, en

un mot, pour révolter son orgueil et pour effrayer sa paresse. La vertu parfaite ayant nécessairement pour base l'absolutisme, je veux dire le droit absolu de Dieu sur tout notre être, substitue à notre séduisante liberté toutes les apparences du plus rude esclavage. Qu'ensuite l'amour doive, dans cette route, rendre tout facile et tout agréable, c'est ce qu'on ne va pas imaginer, parce que, pour l'imaginer, d'abord il faudrait aimer.

Un homme paraît au milieu des hommes. Son apparition m'est signalée par de furieuses clameurs. Des plus hautes jusqu'aux plus basses régions de la société, un peuple presque entier est soulevé contre lui. La voix universelle le désigne au supplice. Je m'approche, je m'informe et je raisonne. Est-ce un ambitieux? Non; une multitude a voulu en faire son roi, et il a pris la route du désert. Est-ce un agitateur politique? Non; il enseigne à payer fidèlement le tribut, à rendre à César ce qui est à César. Parcourant les différents sujets de haine qui peuvent naître chez un peuple, je rencontre sur mon chemin l'envie. Il est riche peut-être, trop riche peut-être au milieu de tant de misère? Non; il n'a pas un lieu où reposer sa tête. Eh bien donc! il faut qu'il ait commis quelque grand crime, ou porté une atteinte violente à la morale publique? Rien de semblable. Quel qu'il puisse être au fond du cœur, sa conduite est à l'abri de toute accusation, et même de tout soupçon.

Quand j'ai épuisé toutes les suppositions, je me dis : On ne hait pas cet homme pour aucun mal qu'il ait fait, il faut donc qu'on le haïsse pour le bien qu'il a fait. Et comme, en général, la vertu, à l'état de mitigation où nous l'avons réduite, n'excite pas la haine, il faut que la sienne soit d'une qualité supérieure. Et comme elle blesse et irrite tout le monde, il faut qu'elle ait en elle quelque chose que le cœur de l'homme, pris en général, ne peut souffrir. Et comme ce n'est pas pour quelque fait particulier qu'on la hait, mais pour elle-même, pour ce qu'elle est en général, il faut qu'elle soit éclatante de pureté. Et comme ce peuple ne peut attendre le moment où cette vertu sera livrée à la mort et disparaîtra de la terre, il faut qu'elle soit divine. Faites comme vous voudrez, admirateurs de la morale de Jésus-Christ, mais qui ne voulez de lui que la morale ; c'est pour sa morale qu'il a été crucifié, c'est sa morale qu'on a attachée à la croix. Non, dites-vous, c'est sa doctrine. Laissons les mots et voyons les choses. Je voudrais savoir quelle partie des enseignements de Jésus-Christ n'est pas de la morale ; je voudrais savoir si la proclamation des droits de Dieu, la nécessité de fléchir sa justice, de chercher son pardon, la reconnaissance que provoque sa miséricorde, l'obligation de vivre pour la reconnaissance, l'imitation de ses voies et de son caractère, le recours à sa grâce et à son Esprit, si tout cela n'est pas de la morale ? tout aussi bien de

la morale que le système de vos devoirs de fils, d'époux, de père et de citoyen? L'Evangile est de la morale d'un bout à l'autre, et, qui plus est, une seule morale bien liée, bien continue; une seule idée morale se développant par sa propre énergie, et se ramifiant, coulant de son propre poids, dans toutes les pentes que lui préparent le cœur humain et la vie. Essayez de soulever l'un des bouts de la chaîne sans mouvoir et entraîner l'autre. Essayez de couper en deux cette chaîne de diamant. Cela est tellement impossible, tout est tellement lié, tellement un et indissoluble dans le système de l'Evangile, la morale tire tellement sa nature et sa qualité du dogme, ou plutôt une partie de la morale de l'autre partie, que j'ose bien vous assurer que cette chose quelconque que vous avez cru emporter de l'Evangile sous le nom de morale n'est point la morale évangélique, mais une morale vulgaire et sans saveur, telle que la raison eût pu vous la donner.

C'est donc bien la vérité morale que les hommes ont crucifiée en la personne de Jésus-Christ. C'est pour la vérité morale qu'il a été haï. N'ayant pas mérité la mort pour le mal, il l'a méritée par la sainteté. La marque que sa doctrine était vraie, c'est qu'il a été mis en croix; car il n'y a que l'excès du vice ou le comble de la vertu qu'on puisse haïr ainsi. Et comme en lui la parfaite vertu était naturellement accompagnée de la plus haute lumière, il

a prévu et prédit qu'il serait haï, et que ses disciples, en tant que dépositaires et distributeurs de la même vérité, seraient aussi haïs. « Vous serez haïs « de tous à cause de mon nom. Je vous envoie « comme des brebis au milieu des loups. » C'est avec ces bénédictions qu'il les envoie dans le monde. C'est son legs d'amour à ceux qui ne recevaient aucune autre mission de sa part que de publier la miséricorde de Dieu sur la race humaine. Les générations chrétiennes se sont fidèlement transmis l'héritage, sinon des mêmes douleurs, du moins de la même haine. Les chrétiens ont pu la mériter moins forte que Jésus-Christ, parce qu'il était parfait et qu'ils ne le sont pas; mais le christianisme, pris en lui-même, a conservé intact son patrimoine. Il est toujours haï quand il n'est pas méprisé. La tolérance qu'on lui accorde ne contredit point cette assertion, si cette tolérance est enracinée dans le mépris. Le christianisme bien connu est haïssable ou adorable; et j'ai vu telle âme hésiter longtemps flottante entre la haine et l'adoration. Et, quelque médiocre, ou quelque caché, ou quelque prudent, ou quelque heureux que soit un chrétien, il faut presque toujours qu'il reçoive quelque éclaboussure de cette haine. Mais c'est un péché que de la chercher. « Il faut, autant qu'il dépend de nous, avoir la paix avec tous les hommes. » C'est, de plus, une grande déraison que de mesurer sa valeur chrétienne à la haine dont on jouit; cette haine

n'est pas si soucieuse des proportions. D'ailleurs, il faut bien s'assurer si c'est Christ qu'on hait en nous ou nous qu'on hait en Christ. Quand l'imprudence, la témérité, l'orgueil, la dureté nous ont rendus odieux, gardons la haine pour nous; elle nous revient; n'en faisons pas hommage à Celui qui ne fut haï que parce qu'il était souverainement bon.

Tout ce que nous venons de voir nous refoule avec force vers cette vérité dont nous sommes convenus dès l'abord: c'est que la réapparition du type oublié n'est pas suffisante pour remettre l'homme dans les véritables voies morales. Ce n'est pas qu'il méconnaisse ce type, c'est bien plutôt parce qu'il le reconnaît; c'est parce qu'il est forcé de le juger vrai, sans que pour cela il puisse l'aimer encore; c'est qu'aussi longtemps qu'il ne l'aime pas positivement, il doit le haïr, à cause de sa perfection même; et il le haïra aussi longtemps qu'on ne lui aura pas fourni des raisons personnelles de l'aimer. Plus il le comprendra même, moins il l'aimera, jusqu'à ce qu'enfin il y voie autre chose qu'un modèle désespérant et qu'une vivante sentence de condamnation. Il aimera la perfection, lorsque la perfection lui apparaîtra revêtue et parée d'indulgence, lorsqu'il pourra l'admirer sans effroi, lorsque Celui qui lui en offre l'image aura d'autres titres à son amour qu'une perfection qui l'humilie et l'épouvante, lorsqu'il aura découvert une grâce dans cette leçon, un pardon dans cette sentence, une invitation dans

cette réprimande, un ami dans ce censeur, un sauveur dans ce modèle; lorsqu'il verra que, de ce dévouement admirable, c'est lui-même qui est l'objet, et que ce qu'il y a de plus beau dans cette vertu s'est exercé essentiellement à son profit et pour son salut. Alors il pourra aimer, la joie de la délivrance ouvrant son cœur à l'amour; l'amour, en gagnant du terrain dans son âme, réduira d'autant le domaine de l'égoïsme; le grand ennemi de la vie morale reculera jusqu'aux limites de l'âme, et sur le sol qu'il laissera libre le grand Architecte rebâtira cet édifice duquel, de loin en loin, quelque pan de mur, quelque bout de ruine nous avait fait entrevoir le dessein et l'intention primitive.

La vue du modèle et les instructions du maître n'avaient donné à l'homme que la *vérité;* maintenant il a la *vie*: il a donc trouvé le *chemin*. Car Christ n'est le *chemin* (Jean XIV, 6) que parce qu'il est d'abord la *vérité* et ensuite la *vie*. Christ est le chemin dans le même sens que ceux dont Pascal a dit: « Les fleuves sont des chemins qui marchent et qui « portent où l'on veut aller. » Christ est un chemin qui marche, et qui transporte où l'on veut aller, même où l'on ne voudrait pas aller. Il ne se contente pas de tracer par sa Parole une route immobile à travers la vie; route qui, quelque droite et sûre qu'elle puisse être, est bien inutile à l'enfant débile; il anime ce chemin, il le meut, il fait ondoyer en flots rapides ces pierres et cette terre morte; il soulève

sur ce chemin devenu fleuve l'heureux berceau du nouveau-né; il devient lui-même, pour cet infirme, mouvement, vie, et force. Et c'est par ce système complet de grâces, dont l'une ne suffirait pas sans l'autre, qu'il ouvre dans notre âme la source d'une nouvelle vie morale, et le trésor d'une lumière parfaite qu'aucune fausse lueur ne pourra remplacer jamais.

J'ai dit qu'une des grâces ne suffit pas sans l'autre; par où j'ai entendu ni la première sans la seconde, ni la seconde sans la première, ni le modèle sans le sauveur, ni le sauveur sans le modèle; ce qui revient à dire: ni la miséricorde sans la sainteté, ni la sainteté sans la miséricorde, ni la loi sans la grâce, ni la grâce sans la loi. Il faut qu'on sache que le Dieu Sauveur est en même temps parfaitement saint; que la sainteté est son but et son moyen; que c'est par la sainteté qu'il veut conduire au bonheur; que la sainteté et le salut sont inséparables. Il faut que tout cela soit, pour que l'œuvre d'un immense amour ne soit pas infructueuse pour l'homme, et ne soit pas indigne de Dieu. C'est là la perfection de l'Evangile comme système, et c'est par là vertu de ce système que nous sommes remis en possession d'un infaillible et constant *criterium* du bon moral.

Vᵉ ESSAI.

CRITIQUE DE L'UTILITARISME.

I.

Si nous pouvions, ainsi que nous nous l'étions proposé, faire la statistique et la revue des doctrines morales de notre époque, c'est par l'*utilitarisme* que nous commencerions.

Il a d'autant plus de droit à cette première place qu'il est, plus que tout autre système, en rapport avec les mœurs générales. Nous croyons bien que toutes les doctrines, plus ou moins, séjournent dans la vie avant de passer dans la science; mais nous le croyons surtout de celle-ci. La science a reçu ce système de la vie, à qui ensuite elle l'a rendu avec intérêts, c'est-à-dire plus développé, plus lié, plus *conscient* de lui-même. L'utilitarisme s'introduit dans les mœurs à la suite de la corruption générale, ou du scepticisme. C'est à une époque d'épuisement moral que Cicéron cherchait à réconcilier le public romain avec le devoir par la considération de l'*utile*, inséparable selon lui de l'*honnête*. C'est dans un temps de délabrement, et, si j'ose le dire, de putréfaction sociale, qu'Helvétius conférait à l'égoïsme l'empire des déterminations morales. Le

réveil de l'utilitarisme parmi nous n'est pas non plus spontané ; il est provoqué par une disposition générale au scepticisme, qui tient elle-même en grande partie à cette succession de commotions politiques dont l'Europe a été le théâtre. Mal armés contre une foule de questions de conscience que les événements faisaient surgir d'un jour à l'autre, et que la foi morale des vieux âges eût sommairement résolues, les individus, les Etats même, ont su gré à ceux qui sont venus leur dire tout haut ce qu'eux-mêmes depuis longtemps se disaient tout bas, c'est qu'il y avait quelque autre part un *criterium* plus commode et plus sûr de la bonté des actions. L'utilitarisme s'est enrichi peu honorablement des biens d'un proscrit, je veux dire du sentiment moral, banni de la vie. Mais cette fois, du moins, la doctrine de l'utilité s'est produite sous l'aspect d'une doctrine sévère, non passionnée, scientifique en un mot ; et l'on a compté parmi ses défenseurs des hommes estimables qu'inspirait à leur insu un principe bien supérieur, c'est-à-dire contradictoire à leur doctrine. Leur caractère ôte quelques épines à la tâche de les réfuter ; car aucun sentiment pénible, aucune émotion personnelle ne peut se mêler à ce débat. On ne trouve devant soi que des idées et non pas des hommes.

Traçons d'abord l'esquisse du système.

Il n'y a, selon ses partisans, qu'un principe raisonnable des actions humaines, ou, en d'autres

termes, elles ne sont rationnellement bonnes que par leur conformité avec un principe, qui est l'utilité de l'agent. Poser ce principe, c'est poser la base de la morale.

L'homme vertueux est celui qui entend le mieux ses intérêts, qui sait éviter le plus de maux et se procurer le plus de jouissances.

Mais ce n'est pas tout d'avoir posé le principe, il faut l'appliquer; cette application est la morale même. Il s'agit de démêler les vrais intérêts des faux, afin de ne s'attacher qu'aux premiers. Or, l'observation ne tarde pas à montrer qu'il y a des maux apparents qui sont des biens réels, et des biens apparents qui sont de vrais maux. Le monde est organisé de telle manière qu'on ne saurait guère jouir d'une chose sans renoncer à quelque autre, et que le bien prochain n'est pas toujours le plus désirable. La sagesse, ou, si l'on veut, la vertu, consiste à savoir apprécier les résultats définitifs, le produit net d'une action, et à savoir, en conséquence, ou la faire ou s'en abstenir. La morale est l'arithmétique du bonheur.

Mais qu'on prenne bien garde qu'il ne s'agit pas de recommencer ce calcul à chaque action nouvelle, méthode grossière qui n'appartient qu'à l'enfance de la culture morale. Il faut, dans la vie, subordonner le détail à l'ensemble. Ce qui paraît un bien relativement à un cas donné peut être un mal eu égard à des relations plus générales. Il faut avoir devant les yeux la vie tout entière, dans toute sa du-

rée, dans toutes ses facultés, dans toutes ses relations, et c'est dans l'intérêt de la vie ainsi conçue qu'il faut agir. Ici commence le rôle de la science. D'une foule d'observations particulières elle remonte à des lois générales ; elle fait voir quel ordre d'actions, quelles habitudes, quel système de conduite ont pour résultat infaillible et définitif le bonheur de l'individu; c'est en procédant ainsi qu'elle en vient à recommander la tempérance, la véracité, l'obéissance filiale, et, en général, les habitudes qu'on appelle communément *vertus*.

Et qu'on ne s'y méprenne pas ; cette base de la morale, c'est l'intérêt individuel, non l'intérêt général. Poser cette dernière base, c'est tomber dans une pétition de principe. Comment arriver à l'intérêt général autrement que par l'intérêt personnel? Celui à qui vous imposerez le principe de l'utilité du plus grand nombre vous demandera toujours : Mais pourquoi faut-il que je prenne pour base de mes actions l'intérêt du plus grand nombre? Et vous lui répondrez, ou bien : La conscience l'exige; et c'est revenir au système que vous repoussez; ou bien : Fais-le pour ta propre utilité; ce qui est le système de l'intérêt individuel.

Aussi les utilitaires qui, par forme de transaction, ont substitué l'utilité générale à l'intérêt individuel, sont de faux utilitaires, indignes de ce nom; ce sont des sectateurs de la doctrine de l'obligation. Il n'y a pas de moyen terme entre l'utilitarisme et la doc-

trine du devoir. L'argile et l'or ne s'allièrent jamais que dans la vision du prophète (*Daniel*, ch. II). La conscience et l'intérêt peuvent se concevoir résidant simultanément dans l'âme l'un à côté de l'autre, voisins, rivaux, jamais mêlés, jamais confondus, jamais un. Ils peuvent concourir ensemble à nos déterminations, à nos actes; ils ne peuvent fonder ensemble notre moralité. L'utile et le juste sont des éléments trop distincts pour s'identifier jamais; qu'on prouve, si l'on peut, que le juste est une chimère, mais qu'on n'entreprenne pas d'en faire une nuance de l'utile.

Comme cependant on a peine à croire qu'entre des hommes estimables, entre deux écoles dont les chefs respectifs marchent à la tête de la civilisation et de l'humanité, il y aît sur cette matière un dissentiment réel, on se plaît à penser quelquefois qu'un simple malentendu les sépare, et il y aurait, je l'avoue, une manière de le concevoir. Les utilitaires ont dressé un inventaire complet, disent-ils, des plaisirs et des peines dont l'humanité est susceptible. Qu'ils comptent au nombre de ces plaisirs et de ces peines ceux qui dérivent de la *conscience;* qu'ils fassent de son approbation et de ses reproches un motif déterminant pour faire certaines actions et pour en éviter d'autres, et je crois que nous pourrons nous entendre.

Rien ne les empêche de considérer la conscience comme un besoin, le besoin d'obéir à la voix inté-

rieure, de se conformer à la règle du juste. Or, comme toute satisfaction d'un besoin est un plaisir, la paix de la conscience peut se ranger sans difficulté au nombre des plaisirs. Obéir à sa conscience, c'est satisfaire un besoin, c'est se procurer un plaisir. Il n'est pas nécessaire, pour qu'il en soit ainsi, qu'à cette obéissance soient attachées par une promesse divine certaines récompenses, à la désobéissance certaines punitions; ou, du moins, on peut faire abstraction de ces punitions et de ces récompenses extérieures ou *objectives*, pour ne faire attention qu'à celles qui naissent, pour ainsi dire, dans l'intérieur du *sujet*. Ces deux sortes de rétributions naturelles ou spontanées sont de vraies peines et de vrais plaisirs.

Inutile démarche! à aucun titre les utilitaires ne veulent d'une telle chose que la conscience. Quelque nom qu'elle prenne, elle suppose la notion du juste, notion primitive, antérieure à l'humanité, que l'humanité trouve et qu'elle ne fait pas. Quant au juste, les utilitaires s'écrient: Qui l'a vu? Et ils ont raison; personne ne l'a vu, non plus que l'esprit, non plus que Dieu, qui n'existent sans doute ni l'un ni l'autre, puisque personne ne les a vus. Nous aurons assez l'occasion de reconnaître que toutes ces négations s'emportent l'une l'autre. Présentement, il est question d'autre chose; il est question d'un accommodement que nous proposions aux utilitaires, et auquel ils ne veulent pas entendre. Nous réclamions pour la conscience une

place dans le catalogue des intérêts; on n'en veut à aucun prix. Voilà donc les conférences rompues, et les hostilités prêtes à recommencer; car il est clair désormais qu'il n'y a point de principe commun entre les utilitaires et les partisans de la conscience ; la paix ne viendra qu'après la victoire.

II.

En avant de toute argumentation directe contre les utilitaires s'élève contre eux une prévention dont il est impossible de ne pas leur demander compte. Ils ont contre eux le genre humain, la majorité des philosophes, et leur propre instinct. Aussi haut que les monuments nous font remonter dans l'histoire de l'humanité, l'idée du juste, du sens moral, de la conscience, se reproduit dans toutes les langues sans exception, sert de donnée commune à tous les jugements, préside en souveraine à toutes les transactions, se présente, en un mot, comme l'axe du monde moral. Supposer, pour l'explication de ce fait, un concert, ou la contagion d'un préjugé, ou une tradition héréditaire; dire que le besoin d'actions utiles, le besoin commun de l'espèce humaine lui a suggéré à son insu de revêtir les intérêts d'un caractère mystérieux et sacré, et que le genre humain s'est trouvé charlatan sans s'en douter, c'est s'attaquer à forte partie; le genre humain n'en conviendra pas, et il répondra avec quelque avantage

qu'il n'y aurait pas d'autre exemple d'un préjugé pareil, et qu'après avoir révoqué en doute un fait aussi généralement admis, il n'est aucune certitude qui ne puisse être également renversée. Toutefois, nous voulons bien ne voir ici que la plus forte des préventions, et non une preuve.

Au consentement du peuple se joint le consentement des philosophes. S'il y a eu, dans l'antiquité, quelques philosophes dont la tendance ressemble à celle des modernes utilitaires, ils ne sont point allés jusqu'à nier l'existence du sens moral. Moins rigoureux, ou, si l'on veut, moins conséquents que les disciples de Bentham, ils se sont bornés à indiquer une nouvelle règle sans proscrire l'ancienne; et, dans leur système, la conscience subsiste à côté de l'intérêt, oisive peut-être et surérogatoire, mais incontestée. Epicure lui-même n'a point nié les devoirs; mais il a soutenu que leur accomplissement est la source du vrai bonheur, en sorte que, n'eussions-nous aucun autre motif pour exercer la vertu, encore faudrait-il l'exercer parce qu'elle rend heureux. En opposition à des philosophes qui proscrivaient indirectement toute jouissance, et refoulaient dans le cœur de l'homme l'amour de soi, il a pu donner dans un extrême pour en combattre un autre; il a pu donner à la vertu comme base ce qui n'est qu'un de ses motifs; mais toujours est-il certain qu'il n'a point nié la conscience, et qu'il a laissé subsister dans sa pureté la précieuse notion du devoir.

Au reste, eût-il été plus loin, eût-il été, non le précurseur seulement, mais le synonyme, l'*alter ego* de Bentham, il serait seul de son avis dans toute l'antiquité, parmi tant de philosophes qui ont médité sur la morale. C'est de quoi conviennent les utilitaires, qui regardent Epicure comme le seul philosophe de bon sens parmi tous ceux à qui l'ancien monde a prostitué ce titre sublime. Cela ne prouve rien, diront-ils; mais au moins cela donne beaucoup à penser. Qu'entre mille penseurs un seul se fût trouvé qui eût affirmé la rondeur de la terre et sa révolution autour du soleil, l'isolement de ce philosophe ne préjugeait pas contre son opinion. Des vérités objectives, des vérités dont la possession n'est pas nécessaire à la condition morale de l'espèce humaine, peuvent longtemps rester méconnues, et se révéler, dans l'espace des temps, à un mortel privilégié; mais que quarante-cinq siècles s'écoulent pour l'humanité dans la persuasion qu'elle a une conscience, qu'il y a des devoirs; que moralistes, législateurs, poètes en aient fait, comme de concert, la base de leurs systèmes, de leurs institutions, de leurs ouvrages, en même temps que l'humanité en faisait le fondement de la vie sociale; et qu'au bout de ces quarante-cinq siècles le contraire soit révélé à un penseur favorisé, cela est (que l'*utilité* nous pardonne!) un peu difficile à croire. Si l'utilité est la base de la morale, et par conséquent de la vie active, serait-il bien possible

qu'aucun philosophe, avant Epicure, n'eût évoqué ce principe vital, souverain, unique, et ne l'eût élevé au rang suprême? Qui est-ce qui s'étonnerait si j'érigeais cette prévention en preuve? Je veux bien toutefois que ce ne soit qu'une prévention.

En voici une autre. Les partisans le plus décidés de l'utilité nient à chaque instant ce principe dans la pratique, et reviennent, sans le vouloir, à cette conscience dont il est si difficile de repousser entièrement l'idée. Si nous observons leur langage, surtout lorsqu'ils sont hors de garde et sur un autre terrain que celui des systèmes, nous le trouverons tout imprégné de la doctrine qu'ils repoussent. Si, recourant aux témoignages naïfs de l'âme surprise dans un moment de trouble ou d'émotion, nous observons les impressions qu'ils reçoivent des actes moraux dont ils sont les objets ou les témoins, que de fois ne verrons-nous pas l'indignation, l'horreur, l'enthousiasme se peindre sur leurs visages, éclater dans leurs regards! A la vue d'une action mal séante, à l'ouïe d'un propos obscène, empêcheront-ils une honnête rougeur de colorer leur front? défendront-ils à la pudeur de paraître? Or, tous ces sentiments sont étrangers à la doctrine de l'utilité. Il n'y a, il ne peut y avoir dans le dictionnaire psychologique des utilitaires que quatre mots : crainte, espérance, peine et plaisir; tous les autres appartiennent à une langue morte, ou plutôt à un idiome fantastique. Quoi! de l'en-

thousiasme pour mon bonheur ! Quoi ! de l'indignation contre une chose, parce qu'elle n'est utile qu'à un certain degré ou qu'elle manque entièrement d'utilité! Quoi! de la pudeur! Et à quel propos? Essayons sur ce dernier point la logique utilitaire. «Ce discours obscène trahit certains penchants, éveille certaines passions auxquelles on ne saurait s'abandonner sans porter de proche en proche l'inquiétude et le trouble dans la société domestique, et enfin (voici le vrai point) si ce mal s'introduit, il pourrait se propager jusqu'à *moi.* En conséquence, lorsque j'entends de telles paroles, le rouge me monte aussitôt au visage, parce que le sentiment de l'utilité blessée produit dans certains cas le singulier effet d'obliger le sang à refluer vers les parties supérieures du corps. Et voilà ce qu'on appelle la pudeur. » Or, tout ce raisonnement, au terme duquel arrive la pudeur, se fait en un instant si prompt, si rapide, qu'il échappe à toute division. Est-ce là une simple prévention contre la doctrine utilitaire, ou serait-ce déjà une preuve? Allons, ce ne sera encore qu'une prévention.

Ces inadvertances, ces inconséquences furtives des utilitaires se retrouvent jusque dans l'exposition de leur théorie. On en pourrait recueillir d'étranges exemples, même chez les plus rigoureux d'entre ces écrivains. Qui a plus de méthode et de précision que Volney? Dans l'ouvrage qu'il a successivement intitulé : la *Loi naturelle*, le *Caté-*

chisme du citoyen français, la *Morale ramenée à la physique*, cet écrivain suit une marche en quelque sorte symétrique. La définition du devoir, son motif, se succèdent invariablement; et partout le motif, l'unique motif, c'est l'utilité de celui qui l'exerce. Tout va bien jusqu'à la piété filiale; et là encore, fidèle à sa méthode, l'auteur dit que nous devons honorer nos parents, afin qu'à notre tour nos enfants nous honorent. Mais soit qu'il sente combien ici le système place le motif loin de l'action, soit que pour un moment la nature parle plus haut que la théorie, le voici qui corrobore son premier motif par cet autre bien disparate : Nous devons honorer nos parents à cause des soins qu'ils ont pris de nous et du bien qu'ils nous ont fait. Cette inconséquence fait tache dans ce petit ouvrage, que son unité logique ne recommande pas moins que la perfection du style.

Et que dirons-nous de l'utilitaire par excellence, de Jérémie Bentham? Dès la première ligne de son *Traité de Législation*, il se donne un démenti formel. « Le bonheur public *doit* être l'objet du législateur. » Est-ce que par aventure le législateur n'est pas homme? et, comme homme, voudra-t-il autre chose que *son* propre bonheur? Le législateur *doit*, dites-vous? Il y a donc des devoirs? Et vous nous l'apprenez à la tête d'un livre destiné à prouver qu'il n'y en a point! Nous n'avons point été surpris qu'un utilitaire d'un esprit supérieur

(M. Comte) ait relevé cette inadvertance. Selon lui et selon la raison, le philosophe de l'utilité n'a qu'une chose à faire, en morale, en politique, en législation : montrer par les faits les avantages de telle manière d'agir, les conséquences fâcheuses de telle autre; mettre, comme autrefois Moïse, la vie et la mort devant les yeux d'Israël. L'observation est bien juste; mais le fait qui l'a provoquée prouve combien il est difficile à l'utilitaire de l'être en toute chose et jusqu'au bout. C'est le propre d'un système artificiel de produire de telles contradictions; car on ne saurait être perpétuellement en garde contre la nature.

Nous ne pouvons rester plus longtemps sur le seuil de la question. Entrons dans le cœur de la doctrine; combattons-la par elle-même, et ensuite nous produirons nos titres.

Les utilitaires nous apprennent eux-mêmes que, dans la rigueur des termes, leur système n'a point de preuves directes. Leur logique se réduit à peu près à ceci : la conscience ne peut se prouver; donc les rênes de la vie tombent entre les mains de l'intérêt; raisonnement logique assurément, en tant qu'il serait vrai que la conscience ne peut se prouver, mais raisonnement qui renferme en soi un aveu important; c'est que l'empire de la vie n'échoit à l'intérêt que par droit de déshérence.

Entrant pour un moment dans la supposition des utilitaires, je ne m'étonne pas que l'intérêt, dé-

barrassé de toute rivalité, s'empare de tout; mais ce que je ne conçois pas, c'est qu'à défaut d'un associé légitime on lui donne des cohéritiers bâtards, d'équivoques parents, destinés, sous la forme menteuse d'aides et de serviteurs, à lui enlever une portion considérable des biens paternels; or, c'est ce que font les utilitaires.

Parcourez, en effet, ce catalogue de plaisirs qui leur a, disent-ils, coûté tant de peine à dresser; vous y verrez avec surprise figurer la bienveillance, la considération, la reconnaissance. Rien de plus arbitraire ni de plus gratuit. D'un côté, ces sentiments sont désintéressés s'il en fût jamais. Un sentiment de plaisir se joint sans doute au sentiment de la bienveillance, mais ce plaisir n'est pas la bienveillance même; si vous la poursuivez dans son principe, vous surprendrez un sentiment qui, bien loin d'être identique à l'égoïsme, en est l'opposé. La reconnaissance est également accompagnée d'un plaisir, mais ce n'est pas en vue de ce plaisir qu'on est reconnaissant; ce calcul, fait d'avance, étoufferait la reconnaissance dans son germe. La reconnaissance n'est donc pour le véritable utilitaire qu'un vain mot, s'il y attache une autre idée que celle du plaisir qu'il éprouve à la pensée d'un être qui, le voulant ou ne le voulant pas (peu importe), a été l'instrument de son bonheur; et dans ce sens, l'utilitaire aura pour un homme qui lui fait part de ses biens le même sentiment que

pour un arbre qui lui laisse prendre ses fruits.

Quelle est la base de la *reconnaissance?* Un sentiment de justice : le mot même l'enseigne; cela suffit pour faire voir que vous devez la rayer de cet inventaire où vous n'avez pas voulu admettre la conscience; car elles y entrent et en sortent au même titre. Si la conscience est la perception du juste, la reconnaissance en est une application : deux chimères au lieu d'une.

Nous voyons que la reconnaissance suppose dans celui qui l'éprouve la présence de la conscience; mais elle la suppose aussi dans l'homme qui est l'objet de notre reconnaissance, et j'en dis autant de l'estime, de la considération. On n'estime, on ne considère un homme, on n'éprouve pour lui de la gratitude, qu'autant qu'on lui reconnaît des inclinations désintéressées. Si l'on est persuadé qu'il n'a fait le bien que par calcul et dans des vues d'égoïsme, il est impossible de lui accorder aucun des sentiments que nous venons de nommer; mais si on le croit désintéressé, et si pour cela on l'honore, on rend hommage à ces principes mêmes qu'on avait taxés d'illusions et de chimères, on réhabilite le sentiment du juste, dont la charité n'est qu'un développement, une noble exagération. Si les utilitaires étaient meilleurs métaphysiciens, je veux dire meilleurs observateurs des phénomènes internes, ils auraient vu que la véritable justice, non la justice servile, part d'un principe d'amour; que l'amour

aussi chez celui qui l'éprouve se confond avec le sentiment de la justice; que la justice et la charité ne sont que deux degrés de la même vertu, et que par conséquent on ne peut nier ou affirmer l'une sans nier ou affirmer l'autre. La justice porte à ne faire à autrui que ce que nous voudrions qui nous fût fait. La charité, justice sublime, nous porte à faire aux autres tout ce que nous voudrions qu'ils nous fissent. C'est *par leur sphère d'action, par leur étendue d'application, non par leur principe et dans leur essence,* que ces deux vertus diffèrent.

C'est donc en vain que les disciples de Bentham[1] nous assurent qu'ils « ne rejettent point les sentiments naturels de pitié et de bienveillance; » car ces sentiments ne sont que le développement du sentiment du juste; ces sentiments sont inconcevables dans l'absence de leur base; personne ne comprendra que le même homme à qui l'idée d'obligation est étrangère, puisse éprouver de la pitié, de la reconnaissance ou de l'amour; avec moins de peine on comprendrait que celui qui n'a pas de quoi payer ses dettes puisse faire des libéralités; que ce qui ne chauffe pas même puisse brûler; qu'un homme qui ne peut pas même articuler un son soit en état de chanter; qu'une plante qui ne peut pas même germer puisse fleurir. La contra-

(1) *Bibliothèque universelle de Genève* (Littérature), T. XL, p. 342.

diction est évidente, et il ne sert de rien, pour faire admettre la pitié, la reconnaissance et l'amour dans le catalogue des plaisirs de l'âme, de les qualifier de « faits *physiologiques* »[1]; car qu'est-ce qui empêcherait la conscience de prétendre à la même dénomination et de se classer parmi les faits « physiologiques! » Je ne sais pas comment on fait dériver la pitié, l'estime et la reconnaissance du système nerveux; mais je soutiens que si ces sentiments dérivent des nerfs, la conscience n'en dérive pas moins; et j'en conclus que, comme fait physiologique ou psychologique, elle réclame sa place à côté des faits auxquels une intime parenté l'unit pour jamais.

Eh quoi! disciples de Bentham, dans ce monde moral si cruellement dévasté par vos mains, après avoir déraciné le juste, vous prétendez épargner l'amour? Il ne tient pas à vous. Ceux qui n'ont pu vous faire consentir à leurs principes peuvent du moins vous sommer d'être conséquents aux vôtres; ou, pour mieux dire, ils ont le droit, en entrant dans votre système, de le pousser à ses dernières conclusions. Vous avez nié la conscience, c'est bien; mais de notre côté, nous vous nions l'amour. Nous voulons bien concourir à un ravage qui vous plaît, mais nous ne voulons rien faire à demi, et l'utilité sensible, l'utilité physique, est le seul tronc que nous voulions laisser subsister dans cette forêt dépouillée.

(1) *Bibliothèque universelle de Genève* (Littérature), T. XI, p. 343.

Il n'est pas nécessaire d'ajouter qu'avec les mots d'*estime*, de *pitié*, d'*amour*, tombent de la branche opposée les mots d'*indignation*, d'*horreur* et de *mépris*. Un utilitaire conséquent ne peut éprouver aucun de ces sentiments. Il y a même plus, la doctrine que nous examinons n'admet aucune distinction essentielle entre le bien et le mal. Entre un parricide et un fils dévoué il n'y a d'autre différence, sinon que le second entend mieux ses intérêts que le premier. De l'un à l'autre l'habileté, l'aptitude au calcul diffèrent, voilà tout. De là vient que pour être, non pas juste, mais logique (la logique est la justice de l'utilitaire), il ne faut point partager le sentiment d'horreur que le premier de ces individus inspire au commun des hommes, mais se borner à *prononcer* qu'il a grandement méconnu son intérêt. Ensuite du même principe, certaines inclinations honteuses n'étant jugées que sous le rapport qu'elles ont à l'utilité de l'individu, en parler avec horreur serait un non-sens et une puérilité. En vain dirait-on qu'elles sont nuisibles à l'individu précisément parce qu'elles soulèvent contre lui le mépris public; sur quoi ce mépris lui-même se fonderait-il, si ce n'est sur le sentiment de l'utilité blessée? Cercle vicieux dont il est impossible de sortir.

III.

Qu'on en soit donc bien averti: l'utilitarisme mutile cruellement la vie. Il n'en laisse subsister

que l'animalité et l'intelligence, et la seconde comme vassale de la première. Tout l'homme moral disparaît. C'est une singulière distraction des utilitaires de compter parmi leurs plaisirs les jouissances des arts ; car l'admiration, la sympathie et l'enthousiasme, en tant qu'ils se rapportent à des déterminations de la volonté, à des actes moraux, sont des mets dont il ne leur est pas permis de goûter. Il m'est impossible de dire ce qui, dans la peinture, dans la musique, dans la poésie et dans l'éloquence, peut encore être à leur usage. Tout se tient tellement dans l'homme, le physique, l'intellectuel et le moral, et les impressions affectent si naturellement toutes nos facultés à la fois, et les unes par les autres, que je ne saurais en vérité quelle jouissance esthétique concéder aux utilitaires, qui ne les fît sortir de leur système. Et ils en sortiraient sans s'en apercevoir, car un système ne change pas la nature des choses ; un utilitaire n'en reste pas moins homme ; il se réfute à tous les moments par des élans involontaires d'indignation, de pitié, de pudeur et de sympathie ; et il demeure spiritualiste au sein d'un système qui, bien compris et bien suivi, n'est que le matérialisme le plus absolu.

Nous ne disons ici que ce que les utilitaires auraient dû dire les premiers. S'ils ont vu les conséquences de leur système, pourquoi ne pas les avouer ? S'ils ne les ont pas vues, que penser de leur philosophie ? et comment ne pas soupçonner ces hommes

si habiles d'une grande légèreté? En tout cas, nous voulons supposer qu'ils ne reculeront pas devant leur ouvrage mieux connu, qu'ils ne se refuseront point à compléter leur système, et que, matérialistes en principe, ils voudront l'être ouvertement. C'est dans cette forte assiette que nous les invitons à se placer; et, leur accordant pour le moment et le principe et les conséquences, nous faisant matérialistes avec eux, nous ne leur contestons maintenant qu'une chose: l'*utilité* de leur système d'*utilité*.

Que l'intérêt personnel n'ait pas été jusqu'ici un guide bien sûr, c'est de quoi ils conviennent. « Mais c'est, disent-ils, que cet intérêt était mal éclairé; toute notre théorie s'applique à l'intérêt bien entendu. Laissez-nous faire, laissez-nous éclairer l'intérêt; et vous verrez que, pour diriger l'humanité, il vaut bien mieux que la conscience. » Vous convenez donc que les faits manquent à votre théorie? Et en effet, quand on oublierait les fautes énormes, les inconcevables méprises de l'égoïsme, et le déluge de maux qu'il a versés sur le monde, on serait bien obligé de convenir que si, dans une sphère très bornée et dans des applications immédiates, il s'est montré capable de guider l'individu, il n'est, au contraire, quand il s'agit de régler l'*ensemble* de la vie, qu'un pauvre myope, hors d'état de rapprocher par le regard le but où il tend du point d'où il part. Vous vous chargez de l'éclairer; soit. Mais avez-vous bien mesuré la tâche? Savez-vous ce que

c'est pour l'intelligence vulgaire et pour l'esprit sans culture que d'avoir continuellement devant les yeux tout l'ensemble de la vie, toutes ses relations combinées, afin de faire concorder la moindre de ses décisions, non avec l'utilité prochaine seulement, ni avec une utilité un peu plus éloignée, mais avec un résultat définitif qui se laisse entrevoir dans le lointain, à travers une suite plus ou moins longue de sacrifices préalables? Espérez-vous obtenir par là la suppression d'un mot médisant qui se pressait vers mes lèvres, et que je puis lâcher sans me compromettre? la suppression de ces pensées intimes, de ces mouvements intérieurs qui, pour invisibles qu'ils soient, n'en sont pas moins le germe d'actions importantes? en obtiendrez-vous des décisions promptes, instantanées? en obtiendrez-vous tant d'actes de renoncement, dont l'humilité garde le secret, et qui resteront sans récompense, si la conscience ne les récompense pas? en obtiendrez-vous surtout ce parfait dévouement, ces généreux sacrifices dont la société a besoin, et dont l'ingratitude est souvent le premier et le dernier prix? Comment persuaderez-vous à l'individu que l'intérêt, je ne sais quel intérêt, lui commande le sacrifice de tous ses intérêts? Je vois bien qu'après avoir réduit le catalogue de vos plaisirs, il faudra réduire encore, et de beaucoup, celui de vos vertus; mais en descendant même au taux le plus bas, à quel degré espérez-vous porter la culture de l'homme,

si vous vous flattez de rendre chaque individu capable de mettre chacune de ses actions dans un juste rapport avec son bonheur, je veux dire avec l'intérêt de toute sa vie? Était-ce donc un si méchant guide que la conscience? Et si le bonheur, comme vous en convenez sans doute, réside dans l'âme plus que dans les circonstances extérieures, si l'on est heureux plutôt selon ce qu'on est que selon ce qu'on a, y avait-il un meilleur calcul que d'appeler la conscience au conseil, puisqu'en la suivant on s'enlevait au pouvoir des circonstances, et que, favorisé ou non par elles, on se trouvait toujours en paix et d'accord avec soi-même, et heureux par conséquent, heureux d'un bonheur que n'aurait pas même troublé la découverte qu'on s'était trompé? Les erreurs de l'utilitaire sont un peu plus amères, et quand il est malheureux au dehors, il l'est encore au dedans. L'homme de conscience est donc le meilleur utilitaire.

On dit qu'il sera toujours impossible de diriger les aérostats, parce que, entièrement cernés d'air, il leur manque de plonger par leur extrémité dans un milieu plus dense qui les soustraie en partie à la puissance de l'atmosphère. Appliquant cette image au système qui fait de l'intérêt le maître unique de la vie humaine, nous avons peine à concevoir, en thèse générale, que ce qui est bon pour pousser soit bon aussi pour retenir; et la vieille idée d'opposer les contraires aux contraires, la con-

science à l'intérêt, le juste à l'utile, nous paraît plus solide que cette espèce d'homéopathie morale qui n'a pour elle ni la nature ni l'expérience. L'ordre résulte, dans toutes les sphères, de la combinaison de deux forces opposées; pourquoi ici seulement cette unité inouïe? et que nous promet-elle? Vous avez trouvé que cet équilibre, qui est la loi constitutionnelle de l'univers, est difficile à maintenir exact entre la conscience et l'intérêt; nous le trouvons aussi; mais est-il plus sûr de renverser la balance? La lyre, nous en convenons, ne rend pas un accord parfait entre nos mains inhabiles; mais pour cela faut-il briser la lyre?

Les nouveaux utilitaires sont, pour la plupart, des publicistes; ils ont été frappés, et nous le sommes aussi, de l'inconvénient d'appliquer les pures notions du droit aux relations politiques; ils ont mis partout à la place du droit l'intérêt général; mais faut-il une erreur pour en corriger une autre? et pour bien pourvoir à l'intérêt général, est-il nécessaire de n'obéir qu'à l'intérêt personnel?

Nous courons rapidement sur les idées principales du sujet; nous jetons à l'écart beaucoup d'objections, parce que le véritable argument nous attend, et qu'une fois en notre possession il rendra superflue toute discussion ultérieure.

Le grand argument des utilitaires, c'est que la conscience ne peut se prouver. Or, nous disons que la conscience peut se prouver.

Le mot existe, donc la chose existe. L'idée du juste est dans le monde, donc le juste est une réalité. Les utilitaires nous disent que les hommes ont inventé ce mot et cette idée; mais les hommes n'inventent pas ainsi.

Dans la supposition des utilitaires, l'homme serait arrivé dans le monde doué d'une intelligence à laquelle la notion du juste était parfaitement étrangère; ce sens lui manquait; du juste et de l'injuste il n'avait non plus de perception qu'un aveugle des couleurs; n'importe : pour mettre en sûreté ses intérêts (je ne parle pas de ceux de ses semblables; pourquoi s'en soucierait-il?), il lui serait tombé dans l'esprit d'imaginer la conscience, la morale, le juste, le bon, à peu près comme l'aveugle composerait, avec intention et choix, du rouge, du jaune, du vert et du bleu. Et ce n'est pas un ange qui des régions célestes aurait importé dans le monde des hommes ce nouvel élément de pensée et ce nouveau principe d'action. Non, cette idée dont les hommes étaient originairement privés, ce principe étranger à leur organisation, un beau jour l'homme l'a donné à l'homme; et les observateurs l'ont découvert dans l'intelligence sans doute avec la même surprise qu'une rose sur des chardons ou un raisin sur des épines. J'espère que la prévention ne m'égare pas; je crois que les défenseurs du sens moral pourraient s'en tenir là et se reposer jusqu'à ce que les utilitaires aient eu le loisir de répondre

à cette question : Est-il dans la capacité de l'esprit humain d'inventer une chose *simple* qui n'est absolument pas dans la nature, et dont, par conséquent, elle ne leur a pas donné la notion ? S'ils répondent par l'affirmative, nous les prions d'inventer une couleur qui ne soit aucune des sept couleurs du prisme; une substance qui ne soit ni minérale, ni végétale, ni animale; un sens qui ne soit ni la vue, ni le tact, ni le goût, ni l'odorat, ni l'ouïe.

Il nous semble que nous faisons dans cette occasion un emploi fort légitime du principe de Descartes : qu'il ne peut rien y avoir dans l'esprit qui n'ait son objet au dehors. Lui-même nous paraît en avoir abusé lorsqu'il s'en est servi pour prouver l'existence de Dieu. La notion de Dieu, répandue, il est vrai, chez tous les peuples du monde, n'est qu'une application directe du principe de la causalité, une induction naturelle qui, de cause en cause, nous conduit à la nécessité d'une intelligence première et ordonnatrice; mais observez qu'arrivés là, rien ne nous est révélé sur la nature intime de cet être que nous avons conclu; nous ne pouvons que la construire (si l'on ose parler ainsi) au moyen de l'analogie; et nous puisons dans l'observation de la seule intelligence qui nous soit connue, celle de l'homme, les attributs dont nous revêtons la Divinité. Il n'y a donc ici aucune conception d'une essence nouvelle, d'une essence distincte de celles qu'il nous a été donné de connaître. En sorte que si ce

grand dogme de l'existence de Dieu se légitime à nos yeux, c'est comme résultat d'une induction logique, et non comme substance d'une idée que nous avons dans l'esprit. Il en est tout autrement de la conscience; nous en trouvons immédiatement la notion dans notre âme; nous ne la concluons pas de quelques notions intermédiaires; nous ne l'établissons point par analogie; car la conscience n'a point d'analogue dans la nature; en sorte que nous ne pouvons expliquer sa notion que par son existence même. Ici le principe de Descartes trouve une juste application.

Les hommes n'ont donc pas pu inventer un nom pour une substance élémentaire qui n'existait pas; s'ils ont nommé la conscience, c'est qu'ils l'ont trouvée ou plutôt sentie résidant en eux. Les instituteurs des peuples ont bien pu, à la faveur de la dégradation morale de l'homme, appliquer arbitrairement la notion du devoir à telle action injuste ou indifférente; mais cette notion même, ils ne la créent pas, ils la trouvent; s'ils déplacent l'idée du juste, c'est que le juste est quelque part; l'imitation suppose un modèle; la figure suppose un type: rien ne peut effacer d'aussi simples vérités.

A moins donc de n'admettre que le témoignage immédiat des sens pour fondement de nos certitudes, à moins de déchaîner sur le monde intellectuel un pyrrhonisme dévastateur, il faut reconnaître que la conscience existe, et, comme elle n'est que la

perception du juste, il faut reconnaître que le juste existe aussi. Mais dès le moment que, par l'effet de raisonnements si simples, la conscience et le devoir sont appelés à la vie, croit-on qu'ils se renfermeront dans un strict *incognito*, ou que plutôt ils ne se hâteront pas de redemander leur place dans le domaine de la morale? . . . .

En l'absence du souverain légitime, les rênes de l'Etat tombent entre les mains de celui qu'appelle à les tenir le bénéfice de sa naissance. Ainsi, dans l'absence du devoir, l'intérêt a pu régner. Mais lorsque le souverain reparaît, armé de ses droits imprescriptibles, fort de son nom seul, le régent s'éclipse et disparaît. S'il y a des devoirs, s'il y a une conscience, le trône est à elle. Quand l'être moral a prononcé *je dois*, tout est dit. Qu'il ajoute, s'il veut : *Je gagne à ceci* ou *j'y perds*, ces mots n'infirment ni ne sanctionnent ceux qu'il a d'abord prononcés. C'est une vérité trop évidente pour avoir besoin de preuves; et sans doute les utilitaires lui ont rendu hommage lorsque, dépassant Epicure, ils ont fait dire à l'intérêt, rival du devoir : Il faut qu'un de nous deux sorte d'ici. Ils ont parfaitement senti que la plus petite place accordée à la conscience, que le plus petit recoin, lui valait un trône; que, pour elle, exister c'est régner, être quelque chose c'est être tout. Oui, le devoir apporte avec son nom seul ses titres au pouvoir suprême; car au-dessus du *devoir* il n'y a rien. Bien autre-

ment en est-il de l'intérêt; il ne lui suffit pas de se montrer pour se légitimer; et de ce qu'il existe, il ne s'ensuit pas immédiatement qu'il doive régner. Pour être à lui, il faut que le trône soit vacant; il faut qu'il prouve qu'il n'y a point de devoir. Le devoir, au contraire, n'a pas besoin de nier l'utile; il lui laisse volontiers tout le terrain dont il ne dispose pas pour soi-même.

Il y a entre le juste et l'utile la même différence qu'entre une loi et un fait. Le juste est une règle gravée dans la nature humaine par la main créatrice, l'idée pour laquelle existe le monde des esprits; l'utile est une propriété de notre organisation, aussi subordonnée au juste que les faits le sont aux idées. Le juste est le motif de notre existence, l'utile en est la condition. Le juste est Dieu en nous, l'utile est le *moi* de chacun de nous.

L'utile est un fait profond et ineffaçable, mais il faut le mettre à sa place. S'il y a un *juste*, nous avons été créés pour le poursuivre et pour le réaliser. S'il y a un *juste*, que l'*utile* s'élève, s'agrandisse pour l'atteindre et pour l'embrasser, ou qu'il se subordonne à lui. Le juste et l'utile, le devoir et l'intérêt, Dieu et le *moi*, voilà les forces du monde moral, forces dont l'harmonie produit l'ordre et dont aucune ne peut être sacrifiée.

On s'étonne de ces combinaisons, dont la base profonde se dérobe à notre vue; mais, sans vouloir tout comprendre et tout expliquer, ne peut-on pas

admettre qu'à l'exemple des deux forces dont la combinaison fait la consistance du monde physique et prévient le retour du chaos, l'âme humaine est sollicitée par une force de pesanteur qui la retient, par une force d'impulsion qui l'élance; que se détacher d'elle-même, s'absorber dans la source de son être, s'abdiquer en faveur de Dieu, est la loi de sa vie supérieure, comme se concentrer, se posséder, s'appartenir, est la loi de sa vie inférieure; qu'un contact mystérieux unit ces deux forces à leurs limites respectives, qu'une unité secrète existe entre elles, et qu'au terme de la perfection morale, comme en Dieu qui en est la source, ces deux lois n'en font plus qu'une?

IV.

Nous sommes parvenus à cette double conclusion que l'intérêt personnel est un *fait*, la conscience une *idée*, tous deux également ineffaçables, et qu'il ne faut point songer à exclure l'un par l'autre, mais à les concilier.

Les concilier! mais qui les a jamais conciliés? En considérant ces deux mobiles d'une manière abstraite et hors de la vue des faits, nous avons pu concevoir entre ces deux puissances un traité de paix, une espèce d'harmonie; mais dans la pratique, l'antipathie, l'inimitié reparaît toujours. Le *moi* cherche toujours à faire invasion sur le terrain du devoir; quand ce n'est pas à force ouverte, c'est

furtivement ou par des détours. Il se présente comme un auxiliaire du devoir; il s'offre à remplir les mêmes offices, à faire les mêmes choses, et dans un certain sens il en est capable; en conséquence on le reçoit; mais, introduit dans la place, il s'en rend le maître, et l'âme se croit encore aux ordres de la conscience et du dévouement, qu'elle obéit depuis longtemps à un autre chef. Au fond, si l'on prend le bien dans un sens non matériel, mais spirituel; si l'on voit dans le bien, non des œuvres seulement, mais un sentiment intérieur, une vie morale, on s'aperçoit que toute conciliation réelle est impossible, et que l'un des deux principes tend sans relâche à la destruction de l'autre.

Comment sortir de cet embarras? Est-il une des nécessités de notre nature? Le Créateur a-t-il, à dessein, jeté dans notre âme les éléments de ce perpétuel conflit? Ceux-là ne le pensent pas, qui affirment que l'homme, à son origine, était élevé au-dessus de ces funestes débats, alors que, complétement heureux, maître de la nature sans combat et sans danger, certain de son avenir parce qu'il était certain de l'amour de Dieu, vivant en Dieu comme dans son élément, affranchi de désir comme de crainte, n'ayant rien à disputer à personne parce qu'il avait tout, l'homme sentait confondus en lui, ou plutôt ne sentait point distincts et séparés en lui, les deux éléments dont la rivalité fait aujourd'hui son malheur et sa honte. Alors cette dualité dont

nous nous plaignons était, par l'harmonie et la fusion des deux principes, une admirable et divine unité. L'homme ne sentait pas le *moi;* peut-être ne sentait-il pas même le devoir : tout était confondu, mêlé, noyé dans l'amour.

L'amour de Dieu avait et aura toujours ceci de particulier, que les deux principes dont nous parlons s'incorporent l'un dans l'autre et ne font plus qu'un. L'amour de Dieu est tout ensemble le triomphe et l'anéantissement du *moi*. Un vif sentiment de bonheur, une puissance indéfinie de détachement, en forment ensemble le caractère essentiel. Obéir à Dieu est le suprême devoir, mais aussi la suprême félicité. Aimer, c'est en même temps tout donner et tout avoir; on donne son cœur, mais la récompense du don se trouve dans le don lui-même; et le sacrifice du *moi*, dans ce mystérieux état de l'âme, est lui-même le délice du *moi*. Tel est, disent ceux dont nous rapportons l'opinion, l'état normal de l'âme humaine; une cause funeste a scindé cette unité; l'homme est double maintenant, travaillé par deux lois opposées, malheureux en obéissant à l'une, parce qu'il ne cesse pas de sentir l'autre.

Il reconnaîtrait et goûterait une espèce de bonheur, tout-à-fait du même ordre que celui de l'animal, s'il pouvait étouffer le principe de la conscience et s'abandonner sans réserve à l'égoïsme; mais il ne peut : au sein de sa dégradation, il sent à chaque moment l'aiguillon de la conscience; si elle

ne le domine plus, elle le blesse du moins; et gêné par elle, il ne peut faire un mouvement sans en ressentir à l'instant même les poignantes atteintes. Ces atteintes, ce n'est pas seulement le remords qui s'attache à une injustice positive, mais le douloureux malaise qui remplit une vie sans amour, sans dévouement, sans abnégation. Car encore aujourd'hui, dans son état de déchéance, l'homme est contraint de sentir que cela seul remplit la vie, que cela seul lui donne une vraie valeur.

On comprendra facilement que, pour établir l'harmonie et l'unité dans la vie humaine, il faudrait la reporter à l'état qu'elle a quitté, la rendre parfaitement heureuse pour la rendre parfaitement libre. Il faudrait mettre l'âme en possession d'une telle mesure de bonheur, d'un bonheur tellement indépendant des événements extérieurs, le lui assurer d'une manière tellement irrévocable, le lui décerner à un titre tellement gratuit, que l'âme, pour trouver désormais de l'occupation et de l'emploi, fût réduite à aimer. Il faudrait la précipiter tout entière dans le bonheur, pour la précipiter tout entière dans l'amour.

Ce bonheur, qui renferme tout ou remplace tout, ce bonheur dont l'acquisition ne coûte rien, n'est le prix d'aucun effort, le salaire d'aucune œuvre; les chrétiens l'appellent le *salut*. Ils l'ont reçu de Dieu par Jésus-Christ. Possesseurs du salut, ils ont toute la somme de bonheur que l'égoïsme le plus im-

mense et le plus insatiable eût pu jamais désirer. Et ils l'ont ce salut, à titre de pardon, et ce pardon, ils le reçoivent comme prix d'une expiation; et cette expiation, c'est l'offensé lui-même qui y pourvoit et qui s'en charge; c'est le sang de l'Homme-Dieu qui leur vaut cette immense et irrévocable félicité. Ce bonheur, pour lequel ils n'ont rien donné, a coûté à Dieu plus qu'un monde, plus que tout l'univers; il lui a coûté l'abaissement, les souffrances et la mort de son bien-aimé. L'amour divin éclate dans toute sa puissante énergie en cette même œuvre dont le résultat est pour l'homme le bonheur le plus accompli.

Le *moi* rassasié se tait; l'égoïsme abdique; l'amour, précédé par la joie, s'assied en vainqueur sur le trône de l'âme; l'âme, dépréoccupée du *moi*, s'occupe de Dieu; n'ayant plus de désirs à former, de crainte à nourrir, elle se dévoue; elle se donne sans effort, sans réserve, sans retour sur elle-même, sans arrière-pensée d'intérêt : que pourrait-elle prétendre qui ne lui ait été donné, qui ne lui soit assuré? L'incapacité même de mériter sert et fortifie le dévouement; ne pouvant spéculer sur un amour tout gratuit, on va au-devant de lui par l'amour. Sans doute une telle vie a ses progrès, ses phases diverses; mais, quoi qu'il en soit, cette divine combinaison décide l'ascendant et assure le triomphe définitif du principe moral, ou, si l'on veut, de l'élément désintéressé, dans notre âme; et, l'im-

pulsion une fois donnée, elle tend sans cesse vers cette noble unité que le péché avait rompue, et que Dieu seul pouvait rétablir à force d'amour[1].

Ici se trouve la solution de l'insoluble problème; ici se terminent ces oscillations fatigantes, ces accommodements toujours ébauchés et jamais achevés entre l'intérêt et la conscience. Ici l'utilitaire et l'ascétique se rencontrent dans le même homme. La controverse pénible où nous nous sommes engagés occupe peu le chrétien en tant que chrétien; il est plus savant là-dessus que le plus savant, puisqu'il aime. C'est en effet la seule issue. Nations et individus, tant que le christianisme ne les aura pas changés, n'auront point en morale de système conséquent et solide, mais seulement des lambeaux mal cousus de la robe de Socrate et du manteau d'Épicure. Scientifiquement parlant, il n'y a de morale que dans l'Evangile, parce que l'Evangile seul a, de prime abord, enlevé la grande, l'éternelle difficulté qui a arrêté tous les moralistes. C'est un examen que nous proposons à ceux qui, parmi nous, s'occupent sérieusement de philosophie.

(1) Le silence que nous gardons sur le Saint-Esprit ne vient ni d'oubli ni de méconnaissance; mais nous devions nous borner ici à décrire le mode de renouvellement moral auquel il préside.

VIᵉ ESSAI.

DE LA CONCILIATION, EN MORALE, DU MOI ET DU NON-MOI.

(A l'occasion des Maximes de La Rochefoucauld.)

Les maximes de La Rochefoucauld, après avoir fait, une à une, les délices d'une société aristocratique, se rassemblèrent sous la main de leur auteur; puis, polies, aiguisées, acérées avec art, elles furent livrées dans un même carquois à tout le public; chacun vint faire son choix dans cette satire à mille pointes de la nature humaine, et se pourvut, à son gré, de quelque flèche bien aiguë, propre à être décochée, selon l'occasion ou le besoin, contre cette humanité de laquelle tour à tour on se glorifie et l'on rougit. Mais, chose étrange! tandis que chaque trait semblait bon, tandis qu'on souriait à chaque attaque particulière, l'attaque générale déplut; on sut tout à la fois bon et mauvais gré à l'auteur de sa sincérité; on aurait voulu, ce semble, que chacune des épigrammes fût conservée, et que leur ensemble formât un panégyrique. Des gens qui, dans le détail de la vie, donnaient incessamment raison à La Rochefoucauld, en se défiant de tout homme, en prêtant à chaque action un mauvais motif, déclarèrent néanmoins (J.-J. Rousseau à leur tête) que le recueil des *Maximes* était

« un livre désolant, qui ne serait jamais aimé des bonnes gens. » Car il y a deux penchants dans l'homme : l'un qui le porte vers la vérité, quand la vérité ne lui nuit pas ; l'autre qui l'entraîne vers le mensonge, quand le mensonge le sert ou le flatte. Dans le détail, la corruption humaine est bien reconnue ; on la suppose même là où l'on ne la voit pas ; mais quand il s'agit de rassembler tous ces traits épars pour en former un jugement général et collectif, les censeurs de l'humanité en deviennent les louangeurs les plus intrépides, parce que, dans un blâme qui atteint expressément *l'humanité*, ils se sentent nécessairement enveloppés et compromis. C'est à eux à s'accorder, s'ils le peuvent. D'autres, plus hardis, bien loin de se plaindre du poison que les premiers voyaient découler du livre des *Maximes*, les ont pressées pour en extraire, s'il était possible, encore davantage. Ce poison leur a paru un suc précieux ; ce fait que La Rochefoucauld reproduit si souvent et avec tant de complaisance, savoir la présence de l'amour-propre (l'amour de soi) dans toutes les actions humaines et notamment dans les actions de vertu, ce fait, ils se sont hâtés de l'élever à la puissance d'un fait absolu, fondamental dans la nature humaine, générateur de toute notre activité et de tous les phénomènes quelconques de notre vie morale. Ce point gagné, ou pour mieux dire dérobé, les a conduits sans peine à la théorie qu'ils poursuivaient avec

préoccupation, et le livre de La Rochefoucauld leur a servi comme d'un pont pour arriver à l'utilitarisme.

Les uns et les autres, ce me semble, se sont trop hâtés de conclure, les premiers à leur préjudice, les seconds en leur faveur. Le livre des *Maximes* ne renferme ni un système, ni même les éléments d'un système. Les grands seigneurs font peu de systèmes. Les idées générales dont la conduite de la vie ne peut se passer, ils les prennent comme ils les trouvent, sans y regarder beaucoup; ils s'en munissent négligemment pour les besoins courants, et ils diraient volontiers, au sujet de telles idées, ce qu'un d'entre eux, le maréchal de Villeroi, disait à ses valets, sa toilette achevée : « A-t-on mis de l'or dans mes poches? » Le duc de La Rochefoucauld, esprit distingué, était pourtant grand seigneur dans toute la force du terme; il n'a fait ni un système ni un livre[1]; il n'a rattaché les éléments de son ouvrage à aucun principe général; nul caractère scientifique n'apparaît dans ce travail d'un homme de cour; ce sont, ainsi qu'il convient à un tel homme, des jets de pensée, des sentences ingénieuses et quelquefois profondes, mais brèves

(1) Que les grands seigneurs de notre époque, si toutefois il y a encore des grands seigneurs, nous pardonnent cette observation; nous faisons la part des exceptions. On peut être grand seigneur et faire un traité admirable sur l'*Existence de l'Ame*, qui vaut tout un livre, qui est un livre.

et détachées comme la parole du commandement. Il n'y a pas de principe général dans son ouvrage, parce qu'il n'y en eut pas dans sa vie. Lisez le portrait qu'il a tracé de lui-même. Rien de plus ordinaire, dans ces sortes d'écrits, que d'affecter une sorte d'unité, alors même qu'elle a manqué. Mais, au contraire, ce qui frappe dans ce portrait, ce sont les incohérences, et l'absence de tout principe directeur. L'homme donné par la nature, l'homme façonné par le monde et par la cour, s'y mêlent si bien que les traits de l'un se perdent dans les traits de l'autre, et La Rochefoucauld lui-même n'eût pas su démêler en lui l'être factice et l'être naturel.
« Il est mélancolique. Il a de l'esprit; à quoi bon « tant façonner là-dessus?... Il a les sentiments « vertueux, les inclinations belles, et une si forte « envie d'être tout-à-fait honnête homme que ses « amis ne sauraient lui faire un plus grand plaisir « que de l'avertir sincèrement de ses défauts... Il a « toutes les passions assez douces et assez réglées... « Il n'est pourtant pas incapable de se venger, si « on l'avait offensé et qu'il y allât de son honneur « à se ressentir de l'injure qu'on lui aurait faite. Au « contraire, il est assuré que le *devoir* ferait si bien « en lui l'office de la haine qu'il poursuivrait sa « vengeance avec encore plus de vigueur qu'un « autre. L'ambition ne le travaille point. Il ne craint « guère de choses, et ne craint aucunement la mort. « Il est peu sensible à la pitié, et il voudrait ne l'y

« être point du tout. Cependant il n'est rien qu'il « ne fît pour le soulagement d'une personne affli- « gée; et il croit effectivement que l'on doit tout « faire, jusqu'à lui témoigner même beaucoup de « compassion de son mal; car les misérables sont « si sots que cela leur fait le plus grand bien du « monde; mais il tient aussi qu'il faut se contenter « d'en témoigner, et se garder soigneusement d'en « avoir. »

Son prétendu *système* ne l'empêcha pas d'avoir des rapports de société assez étendus, et des amis fort dévoués, au dévouement desquels il parut croire. Fut-il chrétien? C'est lui qui a dit que « la « vérité ne fait pas autant de bien dans le monde « que ses apparences y font de mal; » c'est lui, d'ailleurs, un des plus profonds observateurs du mal de la nature humaine, qui ne fait nulle part la moindre allusion au remède apporté par la religion. Après cela, on fera ce qu'on voudra de ces passages de madame de Sévigné, témoin de ses derniers moments : « Il est fort bien disposé « pour sa conscience; *voilà qui est fait.* » — « Ce « n'est pas inutilement qu'il a fait des réflexions « toute sa vie; il s'est approché de telle sorte de ces « derniers moments qu'ils n'ont rien de nouveau « ni d'étranger pour lui. » Il est permis de conclure de ces paroles qu'il mourut, comme on a dit plus tard, *avec bienséance.*

Je ne crois donc point à un *système* du duc de

La Rochefoucauld, mais seulement à une *tendance*. Tout son livre, il faut l'avouer, respire cette pensée, que l'amour-propre, ou l'intérêt, a plus de part à toutes nos actions que nous ne le croyons, et il ne faudrait pas citer seulement les maximes où cette idée est flagrante et nettement formulée. Les citations seraient fort multipliées si l'on rapportait toutes les maximes d'où elle ressort indirectement, toutes celles où elle est tendue en piége, toutes celles où l'auteur l'a blottie dans un coin obscur, en réserve pour les lecteurs plus attentifs. Les pensées en apparence le plus inoffensives la recèlent; elle transperce à tout moment le tissu doux et soyeux où la main passait avec complaisance; on voit que, soit conviction, soit malice, l'auteur ne s'en sépare point et la sème en tous lieux. « On par« donne, dit-il quelque part, on pardonne tant que « l'on aime. » Que cela est simple, et que cela est fin! Et c'est la simplicité de l'expression qui en fait la finesse. Que l'auteur ait eu en vue des rapports de galanterie ou des rapports plus généraux, n'importe; il veut dire, dans les deux cas, qu'il y a ordinairement dans le pardon moins de générosité qu'on ne pense; qu'un amour dont nous ne sommes pas maîtres, un attachement involontaire, un servage, une faiblesse de cœur, est le vrai principe de nos pardons; que c'est à nous-mêmes que nous accordons ce pardon que notre cœur demande; mais que pardonner, hors de cette disposition,

pardonner sans avoir le cœur lié, est beaucoup plus rare et presque inouï. La pensée n'est pas trop innocente; c'est toujours, comme on voit, l'idée favorite de l'amour-propre s'introduisant partout et s'ingérant de tout diriger. Et une foule d'autres *maximes* ont la même tendance.

Malgré tout cela, il ne nous est pas possible de dire, avec le cardinal de Retz, que La Rochefoucauld ne croyait pas à la vertu. Il y croyait pour le moins autant que le célèbre coadjuteur. D'abord, il faut remarquer que son expression est plutôt générale qu'absolue. *Souvent*, *quelquefois*, *presque toujours*, *d'ordinaire*, voilà ses termes. Il va aussi plus loin de temps en temps, et occupe hardiment tout le terrain; mais s'il le fait pour quelques vertus, il ne le fait pas pour toutes; et le peu de rigueur scientifique de son langage peut faire penser que, même dans ces cas, il ne tranche que pour abréger, ou que l'absolu de l'assertion n'est qu'une figure de langage.

D'ailleurs, plusieurs de ses pensées supposent chez lui la croyance à la réalité du sens moral. Ainsi les suivantes :

« Il est plus honteux de se défier de ses amis que « d'en être trompé. »

« Il faut demeurer d'accord, à l'honneur de la « vertu, que les plus grands malheurs des hommes « sont ceux où ils tombent par leurs crimes. »

« Il y a une certaine reconnaissance vive qui ne

« nous acquitte pas seulement des bienfaits que « nous avons reçus, mais qui fait même que nos « amis nous doivent, en leur payant ce que nous « leur devons. »

« Quelque méchants que soient les hommes, ils « n'oseraient paraître ennemis de la vertu; et lors- « qu'ils la veulent persécuter, ils feignent de croire « qu'elle est fausse, ou ils lui supposent des cri- « mes. »

« L'hypocrisie est un hommage que le vice rend « à la vertu. »

Un seul de ces passages suffirait à absoudre La Rochefoucauld. Et si l'on tenait pour une contradiction que des chrétiens, qui professent que « le monde est plongé dans le mal, » appliquent ici le mot d'*absolution*, nous répondons que le sens dans lequel La Rochefoucauld aurait nié la vertu, si en effet il l'avait niée, n'est point du tout le nôtre. Selon l'idée qu'on lui attribue, la vertu ne serait qu'un nom arbitraire donné à l'intérêt; l'intérêt serait le véritable et unique principe de toutes les actions humaines; le principe moral n'aurait jamais résidé dans l'âme humaine, ou en aurait disparu. Or, s'il en était ainsi, si la notion de devoir et d'amour était réellement anéantie, le langage de l'Ecriture serait une énigme pour nous. La Rochefoucauld, selon la pensée qu'on lui prête, ne serait point l'auxiliaire, mais l'adversaire du dogme chrétien, qui suppose ou plutôt qui reconnaît dans

l'âme la présence d'un élément moral. Au reste, notre auteur s'est exposé à de telles imputations. N'ayant de pensée générale sur rien, mais beaucoup de vues particulières, il les a jetées à côté les unes des autres, sans les juger les unes par les autres, sans se soucier de leur contradiction mutuelle, et leur laissant, pour ainsi dire, le soin de s'accommoder ensemble comme elles le pourraient. Dans son livre, le spiritualiste et le matérialiste se rencontrent, se heurtent sans se reconnaître. Même les pensées homogènes ne s'entr'aident pas, ne forment pas un tout, ne s'élèvent pas en voûte vers une pierre qui leur serve de clef. A chaque instant on est frappé, on s'étonne, on se récrie; mais au sortir du livre on ne se sent pas instruit. C'est un tourbillon d'étincelles, ce n'est pas une flamme, ce n'est pas une lumière. Beaucoup de gens n'ont vu dans ce livre qu'une raison de plus pour mépriser les hommes; pauvre instruction! Ce livre a fait l'impression et il a eu les suites d'une satire, non d'un livre philosophique. Et pourtant, que d'observations vraies, fines, admirables! Que d'éclairs jetés dans les ombres du cœur humain! Quelle est celle des pensées que nous avons citées à laquelle, sauf peut-être l'absolu de la forme, chacun ne se sente obligé de souscrire! Qui ne s'est reconnu, vingt fois, cent fois, en parcourant ces pages peu flatteuses! Mais ce n'est pas tout que d'être mortifiant, il faut être utile; il faut conduire à un résultat;

et La Rochefoucauld ne pouvait le faire qu'en encadrant ses observations dans une idée générale, dont elles n'auraient été que les pièces justificatives, les faits à l'appui. Si l'homme du monde, l'artiste, le grand seigneur s'était soucié d'idées générales, voici peut-être à quelles considérations ces faits particuliers l'auraient conduit.

Il y a en nous un principe qui s'appelle le MOI, principe qui a horreur du vide, principe qui s'étend autant qu'il trouve de l'espace, principe qui remplit tout ce qu'autre chose ne remplit pas, principe qui tend à absorber en soi tous les sentiments de l'âme.

Ce principe ne trouve dans l'âme, à son état actuel, rien qui puisse le contrebalancer suffisamment, rien qu'il ne soit prêt à dévorer, rien qu'il ne soit en état de convertir en sa propre substance. Toutefois il est contraint de reconnaître dans l'âme la présence d'un principe mystérieux qui ne s'explique pas comme lui par des faits matériels, par l'organisation et la sensibilité, principe qui ne se rattache à rien de visible, qui ne se déduit pas du MOI, comme il arrive dans le point de vue psychologique; qui, bien plutôt, lui est contraire, qui se déclare franchement son rival, qui ne réclame rien de moins que l'âme entière; qui est insatiable comme le MOI, mais qui est bien moins puissant; et qui, alors qu'on est parvenu à l'exclure du foyer, retiré au seuil de la porte, s'y tient debout et n'en bouge pas. Ce prin-

cipe, on l'appelle, selon le point de vue, devoir, sens moral, conscience, amour, DIEU. Pour ne pas nous compromettre, nous l'appellerons le NON-MOI.

Il est prodigieux qu'il y ait dans l'âme quelque chose à côté du MOI. Et à quel titre? et à quoi bon? Et qu'en veut-on faire? Le MOI n'est-il pas tout? A-t-il besoin de ce NON-MOI? Il paraît que c'est plutôt ce NON-MOI qui a besoin de lui; il paraît qu'il ne dépend pas de l'âme de recevoir ou de rejeter cet hôte, ni même de lui demander raison de sa présence. Il est là, c'est un fait; il y sera toujours, nous le sentons; il veut l'empire, et malgré nous nous y souscrivons. Ce NON-MOI, cet à-côté du MOI, lequel s'en passait si bien, cette doublure de l'être humain, cet inconnu qui vient rompre une si belle unité, a donné aux philosophes et leur donne encore plus d'embarras qu'on ne saurait dire. Le problème éternel qu'ils agitent est de concilier le MOI et le NON-MOI. Ils ont avancé là-dessus plusieurs systèmes; mais ce ne sont que des systèmes.

Le premier, qui est celui du vulgaire des penseurs et des hommes, consiste à faire équitablement la part des deux éléments; mais c'est pis que chercher la quadrature du cercle; les prétentions de l'un et de l'autre sont également exorbitantes; ni l'un ni l'autre ne veulent entendre à un partage; il est dans la nature du NON-MOI de tout exiger, dans la nature du MOI de tout refuser. L'instinct en déciderait tout aussi bien ou tout aussi mal; ce n'est pas la

peine de faire un système. La difficulté demeure entière.

Un second système consiste à sacrifier le MOI au NON-MOI; doctrine généreuse, mais pure doctrine; il ne s'agit pas de commander un sacrifice, mais de l'obtenir; le MOI est indestructible; quand vous croirez l'avoir étouffé, vous le retrouverez palpitant dans les actes du NON-MOI; chassez-le d'une retraite, il fuit dans une autre, et finalement dans celle de la vanité, de la propre justice, où il s'*accule* et d'où il est impossible de le déloger.

Le troisième système consiste à sacrifier le NON-MOI au MOI; c'est la doctrine utilitaire dans toutes ses différentes nuances. Mais observez sa marche; elle ne vient pas dire : Sacrifiez le NON-MOI au MOI; car si le NON-MOI existe, elle sent bien que, par cela même qu'il existe, il est maître; son autre nom, c'est *devoir*, et ce nom seul lui décerne l'empire. Ne pouvant donc le chasser, on le nie; on le traite d'enfant supposé; on en fait un être de raison, une chimère. C'est la seule manière de s'en débarrasser, et, sous le point de vue logique, le parti me paraît fort bon.

Mais s'il est aisé de dire ou de répéter, après tant d'autres, que ce mystérieux élément est une pure invention des législateurs et des prêtres, il est moins aisé de le prouver. L'homme n'invente pas ainsi; inventer, pour l'homme, c'est combiner. Il invente des composés, il compose; il est hors de

sa puissance d'inventer des substances simples; ce serait créer, et il serait Dieu. Or, je prie qu'on me dise de quelles substances est composé le NON-MOI ou la notion du devoir; et s'il faut reconnaître que c'est une substance simple, je prie qu'on veuille bien reconnaître aussi que c'est donc Dieu qui en est l'inventeur; qu'ainsi nous ne nous le sommes pas donné, mais que nous l'avons reçu, et qu'il n'est pas à nous, mais que nous sommes à lui, comme nous sommes réellement à tout ce qui constitue une partie essentielle de notre être. Or, si le NON-MOI existe, nous savons déjà, du consentement des utilitaires, quels sont ses droits; ils ont avoué qu'il était nécessaire de le nier pour le détrôner; n'ayant pu le nier, ils l'ont donc laissé sur le trône; il ne peut donc plus être question de le sacrifier au MOI.

Ces trois systèmes épuisent toutes les combinaisons rationnelles. Si vous ne pouvez ni régler la part de chacun des deux principes, ni anéantir le premier, ni anéantir le second, que pouvez-vous faire? Un quatrième système pourtant a été présenté; mais il est absurde : c'est de satisfaire l'un après l'autre les deux principes, en commençant par le MOI. Or, le MOI est insatiable; personne au monde ne peut lui donner assez; la satiété des jouissances n'est pas encore la satiété du MOI; les moyens de jouir s'usent, le MOI ne s'use point; et quand, dans ce désespoir que l'homme rencontre aux dernières limites des jouissances humaines, il se donne la

mort, c'est encore le MOI qui l'ordonne, c'est le MOI qu'on cherche à satisfaire ou à apaiser. Il n'est donc pas question de rassasier le MOI; le monde entier n'y suffirait pas; ainsi le moment ne peut point arriver où ce sera le tour du NON-MOI ; son tour ne viendra jamais. Ce système est donc une *rêverie*.

Aussi ce système n'a-t-il jamais été conçu par des philosophes; je n'en connais aucun qui l'ait enseigné. Ce système a été enseigné par des hommes ignorants; et, chose étrange, à leurs propres yeux le système a paru tellement une absurdité qu'ils l'ont eux-mêmes appelé une *folie;* entendons-nous : une folie en tant que système, une folie en tant que pure conception de la raison; car, d'un côté, cela ne sert de rien et c'est un vrai babil que de parler de la satisfaction du MOI lorsqu'on ne peut pas en même temps donner de quoi le satisfaire; cela n'est qu'au pouvoir de Dieu; et qui dit que Dieu le fera? Et à quel titre le ferait-il? Au lieu de ce bonheur absolu, ne nous doit-il pas plutôt le malheur, si nous en croyons le cri de nos consciences? A moins donc qu'on ne puisse nous dire que, contre toute vraisemblance, toute attente, toute induction de la raison, Dieu veut faire cela; nous sommes obligés de répéter, avec les hommes ci-dessus, que ce système est une *folie*. Mais s'ils le regardent eux-mêmes comme une folie, comment s'avisent-ils de l'enseigner, de le recommander? Précisément parce que ce n'est pas un système, mais un fait. Ils an-

noncent ce fait au nom de leur maître ressuscité ; cette résurrection, fait miraculeux et toutefois constaté, suffit pour faire adopter un autre fait dont elle n'est que la suite, le couronnement[1], le sceau : je veux dire le fait de la *rédemption*, par lequel le grand problème est résolu, par lequel se termine l'interminable lutte entre le MOI et le NON-MOI.

La rédemption rassasie le premier de ces éléments, non pas en changeant la condition extérieure de l'humanité, non pas en ménageant une satisfaction à chacun de nos désirs : remède grossier, mesure infructueuse, s'il est vrai que le siége du bonheur soit dans l'âme ; mais en unissant cette âme à Dieu, en la rendant certaine de l'amour de Dieu, en défendant cette certitude contre toutes les impressions du mal extérieur par des déclarations comme celles-ci : « Celui qui vous a donné « son Fils unique ne vous donnera-t-il pas toutes « choses par-dessus ? » — « Toutes choses concou« rent au bien de ceux qui aiment Dieu ; » enfin, en mettant sur le cœur de l'homme le bouclier d'une impérissable espérance. L'homme qui se sait et se sent, malgré son indignité, aimé de Dieu, aimé sans condition et pour toujours, celui qui, dans les privations même et dans les douleurs, ne peut plus voir que des preuves d'amour, celui-là a tout obtenu : s'il forme des désirs, c'est selon Dieu, et avec

(1) « Il a été livré pour nos offenses, et est ressuscité pour notre justification. » (Rom. IV, 25.)

l'espérance qu'il obtiendra mieux encore que ce qu'il désire; chaque privation, chaque perte éveille une espérance, chaque atteinte de l'aiguillon du malheur avertit ses yeux et son âme de s'élever à Dieu qui est la source à jamais jaillissante de sa félicité.

Comment l'élément moral, le NON-MOI, jusqu'alors resserré dans un coin de l'âme, ne se mettrait-il pas dès lors au large et en liberté? Comment ne pas voir que, dans les relations qui viennent d'être créées, tout favorise et hâte son développement? Comment ne pas voir que les deux éléments n'en font plus qu'un, que l'idée de devoir vient d'être identifiée avec celle de bonheur, et qu'en dernier résultat le triomphe du NON-MOI est le triomphe du MOI, et réciproquement? Comment ne pas reconnaître que toute contradiction intérieure cesse, et que l'unité, une glorieuse unité, est rentrée dans l'âme par le seul chemin qui lui fût ouvert? Telle est la divine psychologie du Christianisme, et le développement rationnel de la grande folie de l'Evangile. Cette folie de la croix, on ne l'explique pas, mais elle explique tout; et à défaut même d'autres preuves, comment ce qui explique tout ne serait-il pas la vérité?

Or, quelle place prend le livre de La Rochefoucauld dans la théorie que nous venons d'exposer? Une très importante, si l'auteur l'eût bien marquée. Il constaterait à la fois les envahissements du MOI

et les réclamations infatigables du NON-MOI ; la première de ces choses, par la présence du principe égoïste dans une foule d'actes qu'on rapporte à un autre principe; la seconde de ces choses, par ce besoin singulier de rapporter à un principe désintéressé les actes qui découlent d'une tout autre source; les vaines et perpétuelles tentatives d'accommodement entre deux éléments que le péché a rendus hostiles; l'impossibilité de sortir par nous-mêmes de ce cercle fatal; l'aveu qu'une conciliation, qu'une réduction de la dualité à l'unité est au-dessus de la sagesse et des forces humaines.

VIIe ESSAI.

SUR L'INDIVIDUALITÉ ET L'INDIVIDUALISME.

Je me plais souvent à me représenter quelqu'un des écrivains du dix-septième siècle, Racine, par exemple, revenant visiter son ancien séjour, et prêtant son attention au langage qui se parle dans ce même pays que ses beaux vers ont si longtemps enchanté. Je le vois assistant tour à tour aux jeux de la scène, aux séances des Académies, aux modernes exhibitions de la chaire sacrée, enfin s'appliquant à la lecture de quelqu'un des nouveaux chefs-d'œuvre auxquels une critique partiale ou éblouie décerne l'immortalité. Au sortir de cette rude épreuve, il m'a l'air d'un homme qui vient, à tire d'ailes, de traverser le chaos, également surpris des choses qu'il a entrevues et des mots qu'il a entendus. On peut se figurer l'étonnement d'un homme qui, dans la langue parlée autour de lui, reconnaît tous les matériaux de la sienne, mais tellement mêlés à d'autres, tellement altérés par les idées dont on les a chargés ou dépouillés, que, dans cette langue, tout lui est à la fois connu et inconnu, accessible et impénétrable. J'ose garantir que souvent il n'a guère plus compris le langage qu'on parlait autour de lui que si c'eût été du cophte ou du chinois; et le moment le plus

lucide de sa journée aura été celui où un homme de l'ancien monde, un vieux professeur de l'Université de Paris, a cité devant lui, dans l'original, quelques passages de Pindare ou d'Aristophane.

Son langage, à lui, a été parfaitement compris; on a quelquefois souri de son accent, qui trahit, au dire des connaisseurs, le bourgeois d'une province reculée ou un descendant de *réfugiés;* mais le sens de ses questions a été fort bien saisi; seulement on s'est obstiné, à ce qu'il lui semble, à ne point lui répondre en français; d'où il résulte que toute information précise lui manque sur l'état intellectuel et social du peuple qu'il est venu visiter. Je soutiens que, s'il veut prolonger son séjour au milieu de nous, on le verra, ce roi de l'idiome français, s'aller asseoir sur les bancs d'une école à la Jacotot ou du lycée polyglotte de M. Robertson.

Il y a des gens qui ont le loisir de creuser leurs rêves jusqu'au fond; heureuses gens! je les laisse en possession du mien; qu'ils l'exploitent à leur aise, et, parvenus au bout, qu'ils nous disent si le français de 1837 est encore la langue de Racine.

Pour moi, entre mille traits, il en est un qui me frappe et auquel je m'arrête. L'illustre *revenant* aura entendu dans la conversation qu'un savant de premier ordre étant mort, toutes les *notabilités* littéraires se sont fait un devoir de l'accompagner au champ du repos, mais qu'un orage subit les a dis-

persées (les notabilités); il apprend qu'un ministre a réuni hier à sa table les premières *capacités* industrielles de la capitale; qu'un journal est rédigé par la plupart des *illustrations* et même des *sommités* artistiques de l'époque; que monsieur un tel doit être compté parmi les *puissances intellectuelles de notre âge;* que, dans un certain cas, on a fait appel, et non pas en vain, à toutes les *sympathies* libérales, etc., etc.

Si l'auteur d'*Athalie* retrouve quelque part son vieux professeur qui cite Aristophane, ils pourront lier conversation en grec, pour plus de clarté, et le docte émule de Lancelot pourra remontrer à son illustre disciple que les locutions qui l'ont étonné ne sont autre chose que la substitution de l'abstrait au concret, moins fréquente, il est vrai, que celle du concret à l'abstrait, mais également autorisée par l'usage des bons écrivains. Et là-dessus force exemples dont je me garderai bien de rapporter un seul.

Je doute cependant que notre grand poète se tienne satisfait de cette explication, qui, à vrai dire, n'explique rien. Il y a sous cette particularité de langage quelque chose de plus que de la grammaire. Dans les vicissitudes d'une langue, tout a sa cause, rien n'est fortuit, et le secret des mots doit se trouver dans les choses.

Ces locutions et bon nombre de pareilles n'ont pu s'introduire et prendre pied dans la langue qu'à la faveur de quelque changement survenu dans les

idées. Une façon de parler qui met la qualité à la place de l'être, le mode à la place de la substance, et qui transforme une personne en une chose, doit correspondre à une tendance analogue en philosophie. Il faut que l'esprit ait une nouvelle manière de voir, d'après laquelle l'être s'efface devant sa qualité, n'en soit plus en quelque façon que le porteur, et n'inspire de l'intérêt que comme agent d'une fonction générale dans un tout intellectuel ou dans un ensemble social.

C'est vers ces causes présumées que notre œil se dirige, et leur examen ne tarde pas à rejeter dans l'ombre, comme un simple indice, le fait de langage qui nous y a conduits. En effet, ce serait en soi-même bien peu de chose que ces expressions, si leur rencontre ne nous faisait pas remonter plus haut. Mais l'idée qui leur a donné naissance est d'une importance bien autre. Elles trahissent l'annulation, ou tout au moins la neutralisation de l'individualité. Et le fait s'est accompli graduellement. Quand le plus pur de nos écrivains modernes a représenté un grand homme victime de la *jalousie sacerdotale*, cette impropriété de langage (car il fallait dire *la jalousie de quelques prêtres*) impliquait déjà la tendance à faire disparaître l'individu dans la classe, à lui retirer la réalité pour la faire passer à l'espèce. Aujourd'hui l'on va plus loin : on avait bien pu accorder à une espèce, à une classe, une sorte de réalité, tirée des caractères sen-

sibles des individus qui la composent; aujourd'hui la réalité abandonne même les classes, et nous la voyons passer de l'individu, seul réel dans la vigueur du terme, à la qualité, qui, détachée de l'individu, n'est rien. Ce sont aujourd'hui les idées qui vivent, les idées qui sont des êtres, et l'individu n'est plus qu'une substance neutre, un *substratum* indifférent, dont on ne tient pas compte.

Entendons-nous bien pourtant : un être n'est ce qu'il est que par ses qualités ; l'existence pure ne se conçoit pas ; l'individu séparé de ses qualités n'est absolument rien, et la distinction de la substance et de l'accident est purement nominale, au moins pour nous ; car après que nous aurons ôté à la substance tous ses accidents pour l'épurer, il ne nous restera qu'une forme vague, une ombre, le souvenir de quelque chose qui était et qui n'est plus. Insondable mystère! car après tout cela, le *moi* paraît devoir être quelque autre chose que les qualités du *moi;* des qualités doivent être portées par un être: vous aurez beau dire qu'un être n'existe pas sans propriété, quelque chose de plus fort que vos raisonnements nous crie que ces propriétés ne sont pas l'être. Cette idée, logée au plus profond de l'esprit humain, est la première, la plus universelle, la plus inaliénable de ses propriétés.

Mais ce n'est pas de cela qu'il s'agit. Sans doute, aux yeux de la pensée et de l'observation, l'individu ne doit sa réalité qu'à ses qualités : être, c'est être

tel ou tel. En ce sens nous ne serions pas fondés à nous plaindre de voir attribuer une réalité objective à des qualités. Mais encore une fois, il est question d'autre chose. Il faut distinguer entre la qualité et son idée. La *qualité* est réelle; son *idée* l'est-elle aussi? l'est-elle ailleurs que dans l'esprit? y a-t-il dans le monde phénoménal une telle chose que des idées? les idées ont-elles un *moi?* vivent-elles d'une vie propre et indépendante? en un mot, sont-elles des êtres? faut-il, sous le titre de philosophie, restaurer la plus décriée et la plus froide des mythologies, et devons-nous, hommes du dix-neuvième siècle, donner des successeurs et des émules aux *réalistes* du quinzième?

De telles questions ne semblent pas sérieuses, et bien volontiers je les abandonne au sort qu'elles peuvent mériter; mais ce qui est plus sérieux, c'est que des notions inadmissibles en philosophie et même en pure logique peuvent très bien prendre place dans la vie, et s'emparer, dans la pratique, du rôle que la théorie leur refuse. Les idées ne sont pas des êtres, personne ne les prend pour telles; mais qu'importe, si, en action, en influence, elles sont pourtant des êtres?

Or, elles le sont devenues; c'est-à-dire, pour parler plus exactement, que la tendance actuelle des esprits est d'immoler le concret à l'abstrait, et de neutraliser l'individualité.

L'individualité est cette combinaison de qualités

humaines qui distingue un être entre tous ses semblables et ne permet pas de le confondre avec aucun d'eux. Malgré la simplicité de cette définition, l'individualité est quelque chose de mystérieux, dont l'analyse la plus subtile ne rend pas un compte exact. Derrière tous ses éléments qui se nomment, il y a une chose qui ne se nomme pas. Ils l'ont produite et ils ne la peuvent expliquer. C'est par elle que l'abstrait passe au concret et que les noms communs deviennent des noms propres. On peut se demander si l'individualité n'est pas une imperfection; si l'harmonie parfaite de la partie avec l'ensemble n'effacerait pas l'individualité; si un être n'est pas individuel précisément par les parties qui le rendent moins propre à s'assimiler à la grande unité et à concourir à l'harmonie générale; on peut demander si l'idée de la perfection morale n'exclut pas celle de l'individualité, et l'on peut observer que l'être parfait n'a point d'autre caractère que celui de la perfection. Ainsi Paul, Pierre et Jean ont eu chacun leur caractère, et l'on ne peut dire celui de Jésus.

Il faut croire que l'individualité n'est pas un vice de la nature; car, s'il en était ainsi, les plus grands scélérats seraient éminemment individuels, tandis que souvent ils le sont le moins; leurs actions seules et leur destinée les individualisent; et, en revanche, les hommes qui ont le plus honoré l'humanité ont eu un caractère très prononcé et très distinct. On

ne citera aucun grand homme dont l'individualité n'ait été très saillante [1].

L'individualité n'est pas une imperfection, mais une des conditions attachées à l'imperfection de la nature humaine. L'être parfait, on peut le dire, fait *un* avec ses qualités; il se perd en elles; il est tout ensemble abstrait et concret; il n'est guère que le nom propre de la perfection. Dites *Jésus* et dites *charité*, vous avez dit la même chose. Mais il ne faut pas s'imaginer pour cela qu'à mesure qu'un être humain s'avance vers la perfection il soit moins individuel; il doit l'être pour marcher vers ce but. L'être parfait par nature se passe d'individualité: il a la perfection; l'être totalement vicieux s'en passerait également: il a ses passions. Le premier se confond avec ses qualités, le second avec ses vices. Un troisième, n'étant ni dans l'un ni dans l'autre cas, a besoin de trouver parmi les éléments de son être quelque point saillant, qui détermine tous les autres et leur serve de centre et de point d'appui, qui lui donne conscience de lui-même, qui assure une direction à sa volonté et une forme à sa vie; car il est dans la malheureuse et heureuse situation de n'être suffisamment déterminé ni par ses vertus ni par ses vices. Entre ces deux éléments se place l'individualité.

L'individualité n'est pas l'individualisme. Celui-

(1) L'individualité ne se voit guère chez les animaux; là où elle se rencontre, elle est acquise, et par conséquent sans réalité.

ci rapporte tout à soi, ne voit en toutes choses que soi ; l'individualité consiste seulement à vouloir être soi afin d'être quelque chose. Et sans doute il vaut mieux pour la société que chacun soit quelque chose que s'il n'était rien.

Tout être ne reste pas franchement individuel; mais tout être apporte dans le monde sa portion quelconque d'individualité. Quelqu'un a dit que « nous naissons originaux et que nous mourons *copies* ; » et cela n'est que trop vrai. La société *tend* à *assimiler* à soi et par conséquent à absorber ce qui appartient en propre à chacun de ses membres, ou, pour mieux dire, les individualités moins vigoureuses sont entraînées à jeter dans le fonds *commun* le peu qu'elles ont reçu. Qui a davantage est moins prompt à donner. Mais l'exemple, le préjugé, l'intérêt, toutes les forces rangées du côté du grand nombre, ont bon marché des âmes moins fortement constituées. Aussi rencontre-t-on dans la société des passions, des mœurs, et peu de caractères. On confond trop un caractère avec une passion.

Observez un être humain avant que le niveau ait passé sur lui; étudiez, si vous en avez l'occasion, un enfant dirigé et non pas annihilé par ce grand système d'amortissement qu'on a trouvé bon d'appeler éducation. Vous verrez, dans les sujets les moins remarquables, l'intention de la Providence de faire de chaque être un être distinct de tous les autres, un petit monde, de même qu'à l'inverse elle a fait de

l'humanité un homme collectif dont les années sont des siècles. Si quelque homme a porté, du consentement unanime, le titre de grand, comptez que son image morale est gravée dans la conscience de tous ceux qui l'ont connu, de même qu'une figure humaine reste imprimée dans la mémoire de ceux qui l'ont vue. Les hommes qui ont appartenu avec le plus d'abandon aux intérêts de tous étaient sûrement individuels; tant il est vrai que l'individualité n'est pas l'égoïsme. La gloire n'a jamais appartenu qu'à l'individualité et ne peut même être conçue que par elle; car la gloire n'appartient qu'à la force, qui ne réside que dans les caractères individuels. Condition des grandes choses dans le monde réel, elle est celle des grandes conceptions dans le domaine de l'art. La trouver, la produire est le but de la poésie et son triomphe. « Nul n'est « poète, dit M. Daunou, s'il ne sait faire d'un mode « une substance, d'un genre un individu, d'une gé-« néralité une personne, de souvenirs dispersés un « système positif, et d'éléments épars dans nos pen-« sées un monde visible à nos yeux. » Le poète ne compose pas lentement ses personnages de qualités juxtaposées. Imitateur humain du divin poète, ce sont des individus qu'il crée; c'est au concret qu'il s'élève d'abord. Qu'on nous pardonne de reproduire ici ce que nous avons écrit ailleurs : « Il y a, dans « toute réalité, dans tout fait qui s'accomplit, deux « choses distinctes, deux choses pour ainsi dire

« concentriques : l'essence même du fait, et sa for-
« mule. On peut connaître le fait par l'une ou par
« l'autre. Connaître par la seconde, c'est *savoir*; con-
« naître par la première, c'est *voir*. Savoir, c'est con-
« naître la formule, laquelle est toujours plus géné-
« rale que le fait; savoir, c'est donc classer. Voir,
« c'est pénétrer, à travers l'enveloppe formulaire,
« dans l'intimité du fait, par conséquent dans son
« individualité; ce n'est pas classer, c'est nommer.
« L'un des actes appartient à l'intelligence, l'autre
« est exclusif à l'âme. L'intelligence ne connaît que
« des abstractions et des formes : l'âme voit des êtres
« et des substances; l'intelligence ne connaît que
« des genres et des espèces, l'âme voit des indivi-
« dualités; l'intelligence sait, l'âme voit. N'est-ce
« pas dire assez que c'est l'âme qui est poète? »

L'individualité humaine s'absorbe dans la tota-lité à deux époques très différentes de la vie des sociétés : dans leur première enfance, et dans cette époque très avancée qui serait celle de leur mort, s'il n'y avait pas pour les nations décrépites une chaudière de Pélias. A la première de ces époques, l'homme se reconnaît faible contre la nature; il a besoin de se sentir membre d'un tout; il vit avec ce tout sur le fonds encore inépuisé des traditions primitives, qui appartiennent à tous et à personne; il cultive peu son individualité, qui lui servirait peu; la pensée de tous est sa pensée, le caractère de tous est son caractère; tout ce qui se fait alors

est l'œuvre de tous; l'époque, la société peuvent être individuelles : l'individu seul ne l'est pas.

Tout l'intervalle qui s'étend de ces premiers âges aux derniers est rempli par les triomphes de l'individualité. Puis viennent les temps où, la société étant très forte, l'individu n'a pas besoin de l'être. Toute force naturelle n'agissant qu'autant qu'elle y est nécessitée, l'individualité se replie ou se restreint; on peut dire qu'elle est mise à la retraite. Les théories alors se formulent et viennent concourir avec les faits. Tout porte les regards du détail sur l'ensemble, tout invite à généraliser; on se pousse les uns les autres dans cette voie; on ne pense jamais avoir assez généralisé, assez abstrait. Dans l'histoire, après avoir passé des personnages aux passions, des passions aux mœurs, on passe des mœurs aux idées séculaires, aux idées de ce vaste esprit humain dont la vie, depuis le commencement du monde, est un raisonnement continu. On trouve aux événements des lois, puis des lois à ces lois, et de cette hauteur on n'a garde de discerner des individus. En poésie, les personnages réels, les êtres ayant chair et os, ne sont plus que des porteurs d'idées; l'idée est le héros du poème; c'est elle qui combat, elle qui tue, elle qui prend des villes, elle qui fonde des États; on conçoit un poème pour une idée préconçue, à laquelle on adapte des personnages presque aussi abstraits qu'elle-même; je pense que ce n'est qu'une transi-

tion, et que dans peu l'on verra l'idée devenir franchement le protagoniste du drame ou de l'épopée : mais le jour que la chose aura lieu, la poésie sera morte. Dans la société, chose qu'on ne peut trop admirer, l'individualisme est sur le trône et l'individualité est proscrite! L'être réel, vivant, portant un cœur et une conscience, est tout près d'être nié; il ne lui est permis de se sentir vivre que dans le grand tout dont il fait partie; ce panthéisme social ne lui laisse pas plus de personnalité que n'en a la goutte dans l'Océan; ce n'est plus un homme, c'est un chiffre, une quantité, une fonction, tout au plus un ingrédient; les individus étaient autrefois des médailles dont le *fruste* même avait son prix : ce sont aujourd'hui des écus ou des gros sous dont le marchand ne s'amuse point à regarder l'empreinte à mesure qu'entre ses doigts ils glissent pièce à pièce, et pièce à pièce ils remontent. Il paraît expédient que des qualités trop prononcées s'effacent et que tous les angles saillants deviennent des angles rentrants, que chacun ne se cultive que dans le sens de la société, laquelle a besoin de ses talents, de sa fortune, de ses forces, et non pas de *lui*. Alors les hommes distingués ressemblent à des exemplaires parfaitement imprimés d'un même écrit, et non à ces patientes copies du moyen-âge, où le copiste, quoique fidèle, savait bien faire entrer quelque chose de son caractère et presque de sa pensée.

La métaphysique en faveur chez nos jeunes écrivains n'est pas la cause de cette tendance; elle en est l'effet. On peut juger, à sa physionomie vague et à son peu de rigueur scientifique, qu'elle est plutôt un sentiment qu'un système mais la direction qui la porte à substituer partout l'abstraction aux existences concrètes, les formes idéales aux corps, les lignes aux solides, ne laisse pas d'avoir quelque influence sur un état moral dont elle n'a été d'abord que le symptôme.

Je ne voudrais pas faire de la politique; mais je ne saurais m'empêcher de remarquer que, dans le gouvernement des Etats, l'incarnation du pouvoir est un fait à peu près aboli; que l'État n'est plus une famille bien ou mal dirigée, mais un mécanisme plus ou moins bien monté; que les lois, les principes, les systèmes et les opinions, c'est-à-dire des idées, ont pris la place de ces forces vivantes et sensibles dont les caprices même faisaient sentir la présence d'une personnalité; les êtres les plus fortement organisés ne prétendent à rien de plus aujourd'hui qu'à représenter une idée; peut-être, et je le veux croire, c'était là, même jadis, le fond de leur rôle; mais ils ne s'en doutaient pas, ni eux ni personne; les hommes cachaient les idées : aujourd'hui les idées cachent les hommes; cette différence a beau être d'opinion : cette opinion est un fait, et un fait puissant.

Les nouveaux principes, élevés à leurs dernières

conséquences, à la portée transcendentale que leur décerne le plus froid des mysticismes, finiraient par faire passer à la société tous les caractères et toute la personnalité de l'individu. Entre cette prétention et sa réalisation la nature humaine s'élève comme une barrière insurmontable. La volonté, la conscience et l'amour resteront en propre à l'individu; mais il n'est pas douteux que l'individualité ne soit menacée à la fois par ce qu'il y a dans l'état du monde actuel de mauvais, de bon, et, en tout cas, d'inévitable. A moins de ne voir autre chose dans le précédent déploiement de l'individualité que des avances temporaires faites par la nature humaine dans l'espoir d'un état définitif où elle pourra se démettre de ses fonctions et rentrer dans le repos, on ne peut douter que le niveau passé sur toutes les saillies du corps social ne soit au préjudice de ce corps lui-même, aussi bien que de la beauté de l'existence humaine. Cette espèce de démocratie spirituelle, qui se pose comme le « Dieu jaloux » vis-à-vis de notre nature morale, oublie que, quand le ressort de l'individualité aura été brisé, son ressort à elle sera bien près de l'être, et que, portée par l'individualité au degré de force et de consistance dont elle jouit, elle ne peut sans danger nier son origine et condamner la source d'où tout entière elle a jailli. Le jour où « les religions et « les philosophies » de *Jocelyn* auront assez « élargi « l'œil humain pour apprendre à l'homme qu'il n'est

« qu'une partie imperceptible d'une immense et « solidaire unité, que l'œuvre de son perfectionne- « ment est une œuvre collective et éternelle, » c'en sera fait de la nature humaine et de l'avenir des sociétés.

Elle oublie encore, la société, que, toute respectable et nécessaire qu'elle est, l'homme ne fut pas créé exclusivement pour elle; qu'elle est aussi bien le moyen de l'individu que l'individu est son moyen; que la Providence, peut-être, a moins commis l'homme à la garde et au perfectionnement de la société que la société à la garde et au perfectionnement de l'homme; que l'humanité n'est réelle et vivante que dans l'individu; que lui seul aime, croit, espère, obéit; qu'il est donc le véritable objet de l'attention divine et du jugement divin; que ce n'est pas la société, mais l'homme, qui comparaîtra, et qui déjà tous les jours comparaît devant le tribunal éternel. Il faudrait faire totalement abstraction d'une économie future pour méconnaître ou mépriser ces vérités; c'est parce qu'on croit peu ou qu'on ne pense guère à l'avenir des individus qu'on parle beaucoup de celui des sociétés; et la croyance vive, l'attente sérieuse d'un autre monde suffiraient pour réveiller dans les âmes l'individualité qui s'éteint sans remède dans l'absence de cet immense intérêt.

Dieu, qui sait mieux que nous ce que vaut l'individualité, et qui d'avance a vu les dangers qui la

menaceraient et les moyens de la préserver, Dieu qui, d'une autre part, a voulu l'individualité et non l'individualisme, a, par un même fait, assuré l'une et réprimé l'autre; l'Evangile, le plus social des systèmes, est en même temps l'asile le plus inviolable de l'individualité.

Nous avons déjà fait entendre que la religion, en ouvrant à l'individu, au-delà du terrestre avenir des sociétés, un avenir immortel, dont sa moralité déterminera la nature, que la religion, par ce seul fait, tient l'individualité éveillée et debout. Et plus cette croyance est vive, cette attente sérieuse, plus l'effet dont nous avons parlé est intense et profond. On peut déjà, sur cette seule idée, juger de la convenance de l'Evangile avec les intérêts de l'individualité. Mais il faut prendre garde encore à la manière dont l'Evangile se présente à l'homme.

A ne juger du christianisme que par certains systèmes religieux qui ont usurpé sa place et son nom, on pourrait croire cette religion mortelle à l'individualité. A Dieu ne plaise que nous lui fassions cette injure! Ceux qui ont conçu la religion chrétienne comme on peut concevoir l'Etat, c'est-à-dire comme une société involontaire, à laquelle on appartient par le fait de la naissance et dont on accepte les institutions sans examen et sous l'empire d'une inflexible nécessité; ceux qui ont résumé ou enveloppé toutes les obligations religieuses dans celle d'une foi aveugle à la foi d'un corps qui se

charge de croire pour tous, d'un corps qui sait ce que chacun de ses membres peut ignorer, et qui vit d'une vie dont la conscience peut manquer à chacun de ses membres; ceux qui ont interdit le contact immédiat de chaque individu avec la Parole de Dieu, ceux-là ont établi un système fort bien calculé sur quelques-unes des tendances de la nature humaine, mais nullement d'accord avec les intentions du Dieu de l'Evangile.

L'Evangile s'adresse aux individus. Ce n'est pas à un homme abstrait, négatif, neutralisé par les idées de tous, qu'il jette sa parole; c'est à vous, c'est à moi, c'est à lui, c'est à chacun, tel que la nature le fait et le donne. C'est à chaque homme, immédiatement, que Dieu dit dans l'Evangile: « Venez, et « débattons nos droits! » Chaque homme est pris à partie dans ce qu'il a de propre et d'exclusif; aucun être collectif ne s'interpose entre lui et Dieu; aucune idée nationale ou séculaire ne répond, en son nom, au divin interrogatoire; c'est de lui-même et de lui seul qu'il est question, comme s'il était tout seul au monde, comme s'il était toute l'humanité. Sans cette condition la Parole retentit vainement pour nous, qui ne sommes plus nous. Pour devenir chrétiens il faut d'abord que nous soyons nous-mêmes. Pour faire des chrétiens, Dieu veut d'abord trouver des hommes. Bien loin, donc, de redouter l'individualité, cette religion l'accepte, la cherche, la renforce et la consacre. Que de fois elle a exhu-

mé de dessous mille décombres cette personnalité qui avait cessé d'être nôtre, et qui, sans cet appel puissant, ne se fût peut-être jamais retrouvée! L'Évangile aime l'individualité, parce que l'individualité est une force, et que le trésor qu'il apporte ne sera bien gardé et bien défendu que par les forts. C'est pourquoi il s'empresse d'exploiter l'individualité où il la trouve, et de la réveiller, de la créer pour ainsi dire, où elle ne paraissait pas. Le vrai chrétien, j'entends celui qui ne l'est ni par convention, ni par héritage, ni par système, ni par esprit de parti (notez bien tous ces points), le vrai chrétien est éminemment individuel, et tout ce qui le caractérisait avant sa conversion devient ensuite plus prononcé et plus saillant. Il secoue loin de lui tout ce que le monde lui avait ajouté, et s'empare avec joie de tout son être, dont il avait perdu la libre disposition et presque le souvenir. Cette individualité n'a point à s'effacer devant la loi, car la loi n'est venue neutraliser que le mal; et il est vrai, dans toutes les applications possibles, que « là où est l'Esprit de Dieu, là est la liberté. » Cette individualité n'isole pas l'homme; comment serait-il isolé par une force qui, en elle-même, n'a rien d'insocial, et qui vient de recevoir le sceau et l'impulsion de la charité?

Je crois fermement que le christianisme est destiné à maintenir dans le monde l'individualité, que menacent tant de causes différentes. Je crois encore

que c'est à l'individualité qu'il faut demander les moyens de cette restauration sociale, invoquée par les opinions les plus diverses. Nous pourrons revenir sur cette dernière idée.

VIIIe ESSAI.

DU RÔLE DE L'INDIVIDUALITÉ DANS L'OEUVRE D'UNE RÉFORME SOCIALE.

(A l'occasion de la préface de *Jocelyn*.)

I.

Toutes les constitutions, tous les systèmes politiques menacent l'individualité; et c'est une chose digne de toute considération que la société, dont la lutte avec l'*individualisme* ne finit jamais, ait si bon marché de l'*individualité*, dont la nature est bien plus noble et les droits bien plus sacrés. Comment se fait-il que, retenant avec tant d'obstination un côté de notre personnalité, nous nous laissions si facilement enlever l'autre? que, si âpres à défendre notre volonté, nous le soyons si peu à protéger notre pensée? Comment concilier tant de résistance et tant d'abnégation? une tension si énergique, un relâchement si extrême? Je ne puis pas même aborder cette intéressante question. Je remarque seulement qu'entre la société et l'individualité, le danger, à présent comme toujours, est du côté de la seconde, et qu'aller au secours de la première, c'est aller au secours du vainqueur. C'est ce que font aujourd'hui des hommes distingués qui paraissent avoir confondu l'individualité avec l'individua-

lisme, et qui, justement effrayés des ravages de l'un, ont conclu sans assez de réflexion à l'abolition de l'autre, comme si, pour dépouiller l'homme de son injustice, il fallait le dépouiller de lui-même; comme si les deux éléments que nous venons de nommer étaient un même élément; comme si l'on ne pouvait rendre l'homme propre aux usages de la société qu'en l'anéantissant. Dans quelque sens que l'entendent ces penseurs, ils vont trop loin; sous quelque aspect qu'on envisage la personnalité humaine, soit comme siége de la volonté ou comme siége de la pensée, la société ne peut ni exiger ni espérer d'elle une complète abdication; l'individualisme lui-même, sous un rapport, mérite d'être défendu, et jusqu'à un certain point, ce sont aussi ses droits, en même temps que ceux de l'individualité que nous allons revendiquer contre M. de Lamartine; car il y a un point, un point délicat et sublime, par où ces deux forces se touchent, et où l'amour de soi et le respect de soi s'identifient et se confondent. C'est pour le *moi* tout entier que nous plaidons, car c'est le *moi* tout entier que M. de Lamartine accuse et proscrit.

« L'œil humain, dit-il, s'est élargi..... par des re-
« ligions et des philosophies qui ont appris à
« l'homme qu'il n'était qu'une partie imperceptible
« d'une immense et solidaire unité, que l'œuvre de
« son perfectionnement était une œuvre collective
« et éternelle. »

Il faut d'abord ouvrir ces paroles et en tirer tout ce qu'elles renferment.

L'homme n'existe plus pour lui-même, mais pour tous; son existence n'est que relative; il n'a été créé qu'en vue de la société, laquelle n'existait point encore; le premier homme et le dernier n'ont ainsi aucune valeur intrinsèque; c'est en vain que l'individu se sent individu, en vain que les éléments dont il est formé font de lui une unité, un tout, un monde: tout cela était d'avance annulé; en vain qu'il porte une conscience, qui n'est que la révélation d'une responsabilité personnelle: l'unité seule est solidaire, et tous répondent de tous; en vain qu'il se flattait d'être vu de Dieu, et cette pensée faisait à ses yeux la dignité et la moralité de son être: il n'est qu'une partie imperceptible de l'immensité; Dieu, sans doute, peut le voir, mais Dieu ne le regarde pas: Dieu ne regarde que la société, seule personnalité réelle, seul homme complet et véritable, seul digne, par conséquent, d'obtenir et de fixer les regards divins. En un mot, l'homme, dans le système que nous étudions, ne conserve pas plus d'individualité que n'en a la goutte d'eau dans l'Océan; il n'est pas plus distinct que la molécule qui, dans une masse de matière, ne compte que comme substance et comme poids; il est aussi saisissable qu'un degré dans la lumière, dans la chaleur et dans le son. Tel est l'homme de M. de Lamartine.

Je ne crains pas de dire que, si la phrase citée ne signifie pas tout cela, elle ne signifie rien. La pensée de M. de Lamartine ne subsiste qu'avec et par ces développements. Et qu'on n'allègue point l'endroit où l'auteur paraît prescrire à l'*homme* une *œuvre de perfectionnement;* qu'on ne dise point que ces mots réhabilitent l'individualité en proposant à l'homme un but qui n'est point placé hors de lui; qu'on prenne garde aux mots qui suivent: cette œuvre est représentée comme *collective* et *éternelle;* ces deux termes font assez voir que l'*homme* dont il s'agit ici est l'homme générique, non l'homme individuel, et que le perfectionnement dont on nous parle concerne l'humanité tout entière, et non chacun de ses membres pris en soi.

Une telle doctrine, qui renverse tout ce qu'on a tenu jusqu'ici pour inébranlable, ne saurait être appuyée sur une trop grande autorité. Entièrement différente de tout ce que les religions ont enseigné, il faut qu'elle produise des titres plus imposants qu'aucune d'elles. N'ayant point été révélée par la conscience, il faut qu'elle le soit par une voix plus haute. Elle vaut bien la peine qu'un nouveau Moïse la proclame sur un nouveau Sinaï au milieu des éclairs et de la tempête. Au lieu de cela, on nous apprend que « *des religions* et *des philosophies* « ont élargi l'œil humain, et ont enseigné à l'hom- « me, etc., etc. ». Quelles sont ces religions et ces philosophies? Là-dessus silence complet. Derrière

ces paroles sacramentelles quels noms trouvons-nous? Henri de Saint-Simon et le curé de Valneige.

Et qu'ont-ils fait, ces nouveaux prophètes, pour imprimer dans la conscience humaine une vérité qu'il faut réaliser pour la faire croire, une vérité qui doit se faire sentir pour se faire accepter, condition indispensable de toutes les vérités morales? Ils ont *enseigné;* c'est-à-dire qu'ils ont parlé, raisonné, conclu! Comme si de telles vérités entraient dans l'âme par voie d'enseignement! Comme si un sentiment pouvait procéder d'autre chose que d'un fait! Comme si la vie pouvait se cueillir sur un syllogisme ou découler d'un théorème! Comme si un apophtegme, un *Machtspruch*, diraient les Allemands, allait changer la nature humaine! En vérité, à la vue de cette révolution sociale s'apprêtant à surgir d'une phrase, à la vue de tout ce système de devoirs échafaudé sur une combinaison de sons, sur un jeu de paroles, on se rappelle involontairement ces vers d'un grand poète qui manque malheureusement à notre époque:

« Est-ce que l'on doit choir
« Après avoir appris l'équilibre des choses? »

En attendant que quelque signe dans les cieux ait autorisé la nouvelle doctrine, voyons si la raison, qui est un signe sur la terre, peut lui prêter quelque autorité ou du moins quelque vraisemblance. Examinons l'œuvre nouvelle *des religions*

et *des philosophies* dans le secret desquelles peu d'adeptes ont été admis, et tâchons de montrer que ces religions sont bien peu humaines, c'est-à-dire bien peu religieuses, et ces philosophies bien peu humaines encore, par conséquent bien peu philosophiques.

Mon respect pour les professions de foi antérieures de celui qu'on a proclamé le poète chrétien de l'époque ne me permet pas d'hésiter sur l'ordre de mes arguments Je dois avant tout lui opposer ou lui représenter sa foi. Je dois, de prime abord, faire ressortir à ses yeux ce qui, dans son système, est directement contraire à la lettre ou à l'esprit du christianisme.

Toute profession religieuse, même celle de l'humanitarisme, repose sur la conviction, état individuel qui, pour être vrai, a dû être librement obtenu. Cette liberté de former et de suivre sa conviction s'appelle dans son principe liberté de conscience et dans ses effets liberté de culte. Elle est inhérente à toute religion, si nous attachons à ce mot sa notion la plus pure; et elle est, de fait, essentielle au christianisme, qui se propage d'âme en âme, et ne reconnaît entre lui et les hommes d'autre lien que la persuasion. Or, cette liberté, que le christianisme réclame, l'humanitarisme l'exclut; car permettre l'individualité sur ce point, ce serait la permettre sur tous les autres; lui laisser l'asile de la conscience, c'est lui laisser un trône; admettre, ne fût-

ce que le nom de la conscience, c'est admettre dans l'homme quelque chose de plus haut que la société, et, en d'autres termes, faire l'homme plus grand qu'elle. Ce n'est pas qu'en bonne doctrine la liberté de conscience ne soit très compatible et très harmonique avec la société; mais non pas avec la société se posant comme elle le fait dans le système humanitaire. Ce système, commençant par nier l'individualité, ne peut pas l'affirmer ensuite sans se nier soi-même. Après avoir déclaré que l'humanité ne peut voir dans l'individu « qu'un obstacle ou un « moyen, » on ne peut consentir qu'il prête l'oreille, avant tout et après tout, à la voix de *son meilleur moi*, et qu'il obéisse absolument à ce *moi*, c'est-à-dire qu'il devienne son but à lui-même; car par-là même il devient virtuellement un obstacle, et le système est anéanti avant son établissement. La liberté de conscience constitue l'individualité avec ses caractères les plus énergiques et les plus élevés; la liberté de conscience appelle but ce que vous appelez moyen, et moyen ce que vous appelez but; comment pourrait-elle être concédée dans l'ordre de choses que vous imaginez? Et vous qui l'aimez, vous qui l'avez défendue, quels adieux lui ferez-vous, et quelles raisons, à l'instant de vous séparer d'elle, lui donnerez-vous de votre abandon?

Mais voici quelque chose de plus grave; car enfin, cette liberté, et la conscience elle-même, où puisent-elles leur valeur si ce n'est dans la croyance et

dans l'attente de l'immortalité? Or, cette croyance et cette attente ne sont pas seulement un hors-d'œuvre, mais un embarras, mais une contradiction, dans le système que vous avez embrassé. Aussi longtemps, en effet, que l'homme est immortel, il vaut plus que l'humanité qui ne l'est pas. Aussi longtemps que l'individu attend un jugement au-delà de ce monde, il est plus grand que la société, qui n'en attend point. Il ne peut admettre d'égalité entre lui-même, qui est un être, et la société, qui n'est pas un être, mais un arrangement entre les êtres. Il sent que la substance l'emporte sur la forme, et ce qui doit durer sur ce qui ne dure pas. L'immortalité de l'âme détrône la société, et la met aux pieds, non de l'individu sans doute, mais de l'individualité.

Rapprochons-nous davantage encore du centre de la notion de religion, n'envisageant en elle que ce qu'elle a de plus intime et de plus essentiel. Religion est obligation, de même qu'à son tour obligation est religion. Ou cette notion est sans réalité, sans application, ou elle institue irrésistiblement le *moi* individuel. Elle le proclame, elle le consacre, elle indique à notre adoration le plus profond des mystères et à la fois le plus voisin de nous, puisqu'il est nous-mêmes. Un être pourvu du sentiment du *moi* est par-là même complet comme Dieu, et vaut plus que tous les mondes à la fois, lesquels étant en Dieu ne s'additionnent point à lui, tandis que Dieu et l'homme, ou plutôt Dieu et un homme,

s'additionnent et font deux. Or, se servir du *moi* pour faire avec mérite ce que l'univers fait sans mérite, je veux dire pour se rejoindre volontairement au *moi* divin et s'absorber en lui, là était la tâche de l'homme, sa gloire, et la gloire même de Dieu. Sans l'existence du *moi* créé, en face du *moi* incréé, point d'harmonie dans l'être des choses, point de réel accord, puisque accord suppose dualité; et Dieu, s'il est permis de s'exprimer ainsi, Dieu restait incomplet, comme la lumière sans le regard, comme l'espace sans la matière, comme une équation à terme unique. On oserait dire, si l'on ne craignait d'être mal compris, que le second *moi* était une condition constitutive du premier, et que, dans un sens moral, l'homme fait partie de Dieu. En aucun cas, il importe bien de le remarquer, l'éternelle harmonie ne pouvait être troublée à son centre; le péché même ne l'a point compromise dans ce sens; l'ordre est irrévocablement garanti; et même aux yeux des créatures il sera manifeste, lorsque Dieu aura, suivant sa promesse « réuni toutes choses en Christ. » (Eph. I, 10.) Mais la circonférence pouvait être agitée d'un trouble qui ne devait pas retentir au centre, dans lequel tous les rayons arrivent rectifiés. Si en Dieu même la gloire et la paix ne sont jamais altérées, parce que par rapport à lui tout désordre est réparé en même temps que commis, ou que tout désordre devient ordre à ce point de vue suprême, le désordre n'en est pas

moins réel, intrinsèque à l'endroit où il a lieu, et ce désordre, quelle que soit la variété de ses formes, revient toujours à ceci : le *moi* relatif se faisant absolu. Tout péché est une expression, une forme de cette idée. Mais de même, toute religion est la réalité de l'idée inverse, le *moi* se reconnaissant relatif à Dieu, et, dans l'acte de cette absorption glorieuse, se perdant tout à la fois et se retrouvant, se prononçant pour s'annuler, s'annulant pour se prononcer. Et cet acte se renouvelle en principe chez tout être capable de dire *moi*. Et nul objet, nu assemblage qui ne peut dire *moi* ne peut consommer cet acte. Et la société, par conséquent, n'a aucun rapport direct avec Dieu, et elle ne lui correspond que dans chacun de ses membres.

Faut-il rappeler à M. de Lamartine que les préceptes et les promesses évangéliques s'adressent immédiatement à l'individu, et ne vont qu'à travers l'individu à la société, dont l'Evangile, il faut bien en convenir, ne fait aucune mention expresse, et qu'il a pour ainsi dire ignorée? Je le dis parce que cela est vrai, au risque de scandaliser les inventeurs du christianisme humanitaire, à qui pourtant il ne faudrait qu'un peu d'attention pour retirer de ce fait autant d'édification qu'ils en reçoivent de scandale. Partout dans l'Evangile la société, même spirituelle, est présentée comme le moyen du perfectionnement individuel, bien entendu que ce perfectionnement se résume dans la charité, qui est

la sociabilité par excellence. Si, dans l'Ancien-Testament, l'idée et le mot de peuple reviennent à chaque instant; si l'on y voit un peuple pris en masse, individualisé, traité comme un homme indivisible, ce n'est là que la dure enveloppe de l'idée évangélique. Le peuple juif enfermait les âmes fidèles, comme autant de grains d'une semence bénie; l'église chrétienne, comme une élite d'individualités exquises, était contenue dans la nation juive; à l'apparition du soleil de justice, le fruit réchauffé et dilaté a fait éclater l'enveloppe; l'unité factice a disparu, et l'individualité s'est montrée dans sa gloire. Il y a sans doute encore un peuple de Dieu; mais ce peuple, formé de l'association volontaire des âmes croyantes, est moins l'œuvre que le résultat de l'œuvre, la somme des conquêtes du divin monarque, un moyen de les conserver, de les affermir et de les multiplier. N'y eût-il qu'un chrétien sur la terre, il fixerait, de préférence à tout le reste du genre humain, les regards de l'Eternel; et si l'on veut savoir de quel prix est aux yeux du Maître la possession d'une seule âme, qu'on se rappelle qu'il y a plus de joie parmi les anges du ciel pour un seul pécheur qui s'amende que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont point failli.

L'Evangile est rempli de passages dans le même sens. Mais ne suffit-il pas de rappeler à M. de Lamartine que la *prédestination*, dogme que nulle communion chrétienne n'a rejeté et devant lequel

s'incline la philosophie, est individuelle? Maintenant, que Dieu ait décrété ou seulement prévu le sort de chaque âme, il n'importe quant à la question présente. Dans un cas comme dans l'autre, il est clair que chaque âme a distinctement existé pour Dieu, d'éternité en éternité; que d'avance et irrévocablement chaque âme a été jugée; que les regards de Dieu l'ont suivie, entre toutes les âmes, dans la vie, dans la mort et dans l'immortalité. Comment, après cela, contester à l'individualité sa valeur intrinsèque, et je puis ajouter sa sainteté? Comment jeter dans une masse confuse, fondre dans le lingot social, l'être que Dieu a mis à part, et qu'à part encore il a honoré de son amour, et, s'il faut tout dire, honoré de sa colère? Il est bien malheureux, mais qu'il est grand aussi, l'être qui a pu irriter Dieu!

Il faut, je l'ai montré plus haut, pour réaliser le système nouveau, commencer par effacer des consciences le dogme de la vie à venir. A cette condition seulement vous créerez la personnalité sociale; à cette condition vous ferez passer la société du rang de simple arrangement à la dignité d'être; à ce titre vous en ferez le Dieu de votre nouvelle religion. Il n'y a rien d'excessif dans cette conséquence du système; car, aucun artifice de logique ne pouvant charger l'humanité d'une responsabilité quelconque, aucune fiction ne pouvant l'investir des attributs de l'homme individuel, et par conséquent de la *religiosité*, l'humanité n'a point de religion,

point de Dieu; elle est son propre Dieu; elle est du moins une partie de Dieu; car elle est une partie de l'ordre des choses, et M. Lerminier ne nous a-t-il pas appris que Dieu c'est *l'ordre des choses?* Je ne doute pas que M. de Lamartine n'ait horreur de cette conséquence, mais certainement l'athéisme est au fond de ce saint-simonisme édulcoré; aucune âme ayant foi en Dieu ne peut, avec réflexion, adopter une pareille théorie; elle y voit, elle y sent trop bien l'apothéose de la volonté humaine, l'adoration de la nature humaine. Que la répugnance et l'effroi de ces âmes avertissent M. de Lamartine, et qu'il tremble de se voir imposer, à la place du Dieu de sa mère, je ne sais quelle abstraction, je ne sais quel être dont les têtes se comptent par milliers de millions et qui n'a pas un cœur, quelque chose, en un mot, comme le Dieu qu'adore Harold:

« Ce Pan mystérieux, insoluble problème,
« Grand, borné, bon, mauvais......
« Être sans attribut, force sans providence,
« Exerçant au hasard une aveugle puissance;
« Vrai Saturne, enfantant, dévorant tour à tour;
« Faisant le mal sans haine et le bien sans amour[1]. »

Je ne puis me défendre ici d'une triste réflexion: Pourquoi les grands esprits n'ont-il pas autant de

(1) *Dernier Chant de Childe-Harold*, par M. de Lamartine.

courage que de grandeur? Pourquoi font-ils aussi bon marché de leur individualité que les esprits de médiocre valeur? Pourquoi le torrent du siècle, en rongeant ses rives, emporte-t-il le chêne aussi bien que l'arbrisseau? Pourquoi Chateaubriand, Lamennais, Lamartine sont-ils devenus les vassaux de l'esprit du siècle? Quelle pitié de les voir marcher sous les bannières qu'ils auraient dû arracher? Quelle pitié surtout qu'ils s'imaginent commander là où ils obéissent, faire la leçon quand ils la répètent, qu'ils ne s'aperçoivent pas que le sourire se mêle aux applaudissements, et que leur empire est une servitude? Nobles génies, dans vos voies individuelles, la gloire vous eût-elle manqué? Quel besoin aviez-vous de prêter à des noms obscurs l'éclat de votre nom, et vos sublimes talents aux Pierre l'Hermite de la nouvelle croisade? Quoi! Chateaubriand, chevalier du christianisme social! Lamennais, hiérophante de l'émeute! Lamartine, lauréat de l'humanitarisme! Quelles méprises! quelle douleur! On peut donc avoir tous les courages et n'avoir pas celui de l'esprit!

Mais il faut poursuivre et achever notre tâche.

Supposons (quoiqu'à regret) que M. de Lamartine ne s'arrête pas devant les conséquences irréligieuses du système qu'il a épousé. Ces conséquences mises à part, le système présente des difficultés internes, des impossibilités psychologiques sur lesquelles nous devons appeler son attention.

Avant tout, nous demandons : l'individu existe-

t-il, oui ou non? En d'autres termes, l'homme porte-t-il en lui, avec le sentiment d'une existence propre, la conviction d'une destination et d'une responsabilité personnelles? L'homme est-il muni de forces qui aboutissent plus loin, plus haut que la société? Ce caractère est-il le partage des âmes les plus sympathiques, les plus aimantes, les plus disposées à se subordonner à l'ensemble? Pour abréger, le *moi* n'est-il pas en chaque être la base de l'existence humaine, le point de départ et le point de retour de toute vie? Une réponse affirmative à ces questions ébranle le système de M. de Lamartine.

En second lieu, ce système ne repose-t-il pas sur une pétition de principe, sur une assertion gratuite? On affirme que l'individu existe uniquement pour la société; mais le prouve-t-on? nullement. On n'a, pour soutenir cette doctrine, qu'un sophisme, une équivoque. Nul doute que, dans le conflit des intérêts, l'individu ne doive céder à la société; si l'intérêt de deux vaut mieux que l'intérêt d'un seul, combien plus l'intérêt de tous! Mais l'individu n'est pas l'individualité. Bien loin de contredire à l'intérêt de tous, l'individualité peut être considérée et présentée comme l'intérêt de tous. Elle n'est qu'une *manière d'exister* applicable à tous, et la question n'est nullement de savoir si l'individu doit subordonner son avantage au bien général (qui peut en douter?), mais si l'individu doit rester lui-même. Vous dites que non, mais en-

core une fois le prouvez-vous? Combien la thèse contraire est plus facile à établir! Combien, en considérant la profondeur du *moi* en chaque homme, combien, en admettant le dogme de sa perpétuité, n'est-il pas naturel d'admettre que la société a été créée pour l'homme, plutôt que l'homme pour la société! Il importe seulement de se bien expliquer, et de montrer sous le mot *homme tous les hommes pris individuellement*. Dieu, par amour pour tous les hommes, a voulu qu'ils formassent une société. Il a ordonné pour ces *êtres l'arrangement* qui leur convenait le mieux, mais il n'a pas créé les *êtres* pour l'*arrangement*. Il a vu, ce Dieu tout sage, et il a déclaré, qu'il n'était pas bon que l'homme fût seul. Il a, en conséquence, coordonné l'homme à l'homme; il a voulu que l'homme ne pût devenir homme que par ce contact; il a attaché à l'état social le développement de toutes nos facultés de l'âme et de l'esprit; il a rendu la société aussi essentielle à l'homme que son cœur et son cerveau; il ne l'a voulu, il ne l'a conçu qu'associé; et de même qu'il l'a fait essentiellement être mixte par l'indissoluble union du corps et de l'âme, il l'a fait essentiellement social, faisant dépendre son caractère d'homme de celui de sociétaire. On voit que l'importance de la société est grande; mais cette importance étant toute relative à l'individu, n'est, sous un autre nom, que l'importance de ce dernier; en sorte que, des faits que nous venons de reconnaître, il y a tout un abîme

jusques à se représenter la société comme un être; la société n'existe point hors de l'individu; elle est dans l'individu lui-même, comme une inclination, un besoin, un attribut; la société, c'est l'homme cherchant son semblable. Adorable et touchant mystère, que nos passions ont recouvert d'un voile de sang et sur lequel maintenant nous étendons le brouillard de nos systèmes!

La société étant en nous, pourquoi donc nous l'opposer comme un être hors de nous, comme un fantastique rival? Pourquoi provoquer entre ces deux idées un duel à outrance dans lequel l'un ou l'autre doit périr? Pourquoi proscrire l'individualité qui ne proscrit pas la société? Pourquoi tenter l'inutile et l'impossible?

Ici j'attaque le système avec ses propres armes, et M. de Lamartine va me servir d'auxiliaire. S'il a erré, c'est par zèle pour la société; c'est le bien de la société qu'il cherchait; je le cherche avec lui. C'est dans l'intérêt de la société que je plaide pour l'individualité. Je veux l'homme complet, spontané, individuel, pour qu'il se soumette en homme à l'intérêt général. Je le veux maître de lui-même, afin qu'il soit mieux le serviteur de tous. Je réclame sa liberté intérieure au bénéfice de la puissance qui prétend s'imposer à elle. La justice et la raison, lois universelles, sont les souveraines dont l'individualité doit assurer et relever le triomphe.

Fixons bien notre point de vue. Il s'agit ici, dans

une mesure quelconque, d'une utilité à recueillir par la société, d'une abnégation à obtenir de l'individu. Sous ces deux rapports, il est de l'intérêt de la société de mettre de la mesure dans ses prétentions.

Sous le premier rapport, il est certain que, si l'on fait trop abstraction de l'individualité, on s'enlève le ressort le plus énergique de la perfectibilité; car c'est dans ce qu'il a d'individuel que réside la vraie force de chaque homme, sa moelle morale; et puiser à côté de ce point, c'est puiser à côté de la source, c'est vouloir emprunter à la pauvreté et s'appuyer sur la faiblesse. Pour tirer bon parti de la plante humaine, il la faut laisser croître, autant que possible, dans sa direction propre; il faut laisser à l'homme le sentiment de sa valeur intrinsèque; il ne faut pas commencer par l'annuler à ses propres yeux; il ne faut pas lui dire, comme M. de Lamartine, « qu'il n'est autre chose qu'un moyen ou qu'un obstacle. » Chaque individualité est un talent, chaque talent est une richesse; c'est de gaîté de cœur appauvrir le trésor commun que d'y verser des âmes dépouillées de la substance qui faisait leur vraie richesse. On ne saurait trop le redire : l'homme réel, l'homme vivant, c'est l'homme concret, c'est l'individu.

Tandis qu'on fait à Dieu l'injure gratuite de supposer qu'ayant embrassé dans un même dessein l'homme et la société il n'a pas su ensuite les as-

sortir l'un à l'autre, les plaintes de la société elle-même rendent justice au Créateur et témoignent que la société ne s'enrichit pas des pertes de l'individualité. En effet, on gémit de ce que toutes les libertés abondent excepté la liberté de l'âme; de ce que, tandis que les hommes d'art aspirent à l'originalité et l'exagèrent, rien n'est plus rare qu'un caractère original; on se plaint de voir l'opinion si entraînante, et les convictions personnelles si faibles. Il fallait bien que la personnalité se réfugiât quelque part : elle s'est creusé un nid dans les intérêts; l'égoïsme, non le dévouement, a hérité de l'individualité. On a cessé d'être à soi, mais non pour appartenir à tous; on appartient à tous les objets qui peuvent captiver l'homme naturel. La société, au lieu d'une obéissance intelligente et volontaire, ne rencontre dans les âmes qu'une docilité passive et vague, et ne l'y trouve pas toujours. Elle voulait être servie par des volontés, elle ne trouve à leur place que des habitudes et des instincts; et ces instincts, ces habitudes, entés sur la vanité et sur l'intérêt, peuvent être exploités à son dam aussi bien qu'à son avantage. Elle ne trouve plus en chaque âme, contre l'invasion des passions populaires et des erreurs du jour, ce point d'arrêt qui n'est point l'individualité, mais qui n'existe pas sans elle. L'âme n'est plus semblable à un navire qu'un milieu défend contre un autre milieu, mais à un aérostat qui, de toutes parts, enveloppé d'air, n'a de pilote

que le caprice des vents, je veux dire l'idée et la passion dominante. Qu'a donc gagné la société à l'extinction de l'originalité morale?

De l'utilité, qui est le but, passons au dévouement, qui est le moyen. Ici se rejoignent et font cause commune les deux éléments de la personnalité humaine; et ce que nous avons à réclamer, c'est à la fois le respect de la volonté et du caractère, l'intégrité du *moi*, et, pour tout dire en un mot, toute la substance d'où se tire le bonheur individuel. Nous les réclamons comme condition et moyen du dévouement. On se ferait une idée plus que romanesque de la capacité d'aimer qui est dans l'homme si l'on supposait qu'il puisse se dévouer sans motifs, et que ses dons les plus généreux soient autre chose que des échanges. Il y a des sacrifices impossibles. Il n'est aucun but qui puisse compenser ni justifier le sacrifice de l'existence morale, de l'individualité. La gloire, la fortune, la vie, l'honneur même, on peut tout donner; mais s'immoler dans les dernières profondeurs de son être, s'effacer du nombre des vivants, consentir à ne compter pour rien ni devant soi-même ni devant Dieu, se nier à soi-même sa réalité, ne plus connaître que celle du genre humain, être abstrait, idéal, irresponsable, qui n'a par lui-même aucun rapport avec Dieu, et qui, dans son sein, comme dans un gouffre sans fond, absorbe notre infini et notre éternité..... cet holocauste sur un autel sans Dieu, l'homme qui se

respecte, c'est-à-dire qui révère Dieu en soi, ne peut l'offrir à personne, pas même à l'humanité, vînt-elle se présenter à lui forte de tout son passé, armée de tout son avenir.

Demandez tout à l'homme au nom de l'humanité, ou, si ce langage vous plaît mieux, au nom des intérêts humanitaires, tout, excepté sa dignité d'être responsable et ses rapports personnels avec Dieu. Si vous lui déclarez que sa présence est imperceptible, craignez qu'il ne vous réponde : Mon absence l'est donc aussi. Pour se dévouer il faut, jusque dans l'extrême abnégation, être certain de se retrouver soi-même. Que vos religions ou vos philosophies enseignent le dévouement, elles le doivent; mais qu'elles commencent par le payer. Le dévouement ne peut fleurir que sous les rayons de la joie, et le dévouement dans toute sa vérité, le dévouement, à l'état et avec le nom de charité, ne peut jaillir que d'une âme heureuse. Rendez parfait le bonheur de l'âme à qui vous demandez un dévouement parfait.

Mais cette vérité demande quelque développement.

II.

Le bonheur est présenté, d'ordinaire, comme la récompense du dévouement. A nos yeux, il en est tout premièrement la condition et la source; et la société,

qui a besoin du dévouement de ses membres, a besoin d'abord qu'ils soient heureux.

Au premier aspect, cependant, il n'y a pas dans cette vie du bonheur pour tout le monde. Le poète s'est trompé, ce semble :

« Chacun de nous n'a pas place au soleil. »

A prendre le mot dans son acception vulgaire, à chercher le bonheur dans les circonstances, on peut dire que bien des personnes ne le connaissent que par ouï-dire, et n'ont vu tomber sur elles, de cette douce rosée, que quelques gouttes rares, et pour ainsi dire égarées. On dirait que toute prospérité suppose une adversité correspondante, comme tout plein suppose un vide. Quel remède à offrir à la société qu'un bonheur essentiellement exclusif, un bonheur qui, doué d'impénétrabilité comme la matière, ne peut s'approprier qu'aux dépens d'autrui une portion de l'espace! Quel rapport peut-on voir entre cette sorte de bien et le bien collectif? Comment la prospérité matérielle ouvrirait-elle le cœur au dévouement? N'a-t-on pas dit mille fois que, pour plaindre ceux qui souffrent, il faut avoir souffert, et que l'habitude de jouir amortit le sens de la pitié? Si donc nous n'avions ici qu'un tel bonheur en vue, nous n'ajouterions pas un seul mot; mais, grâces à Dieu, il y a un bonheur qui ne prend point de place; il y a un soleil qui luit pour tous. Il est clair que je parle d'un bonheur moral, qui

jaillit de l'âme et s'épanche dans l'âme, sur lequel l'influence des événements n'est ni permanente ni absolue, un bonheur que l'adversité exerce pour ainsi dire, et dont quelquefois elle a fait le fonds principal. Tel doit être le vrai bonheur, s'il existe. Tous les hommes sensés sont d'accord que, si le bonheur ne nous vient pas de nous, il ne nous viendra de nulle part; et il serait superflu de vouloir prouver, même aux plus aveugles, que les objets extérieurs peuvent bien procurer des jouissances, mais n'apportent pas avec eux le bonheur.

Mais il ne suffit pas de reconnaître qu'en résumé le bonheur est un contentement, une joie continue de l'âme. Ce contentement, cette joie a ses conditions, et pour avoir du bonheur une notion plus précise, il faut le concevoir comme un développement harmonieux, un plein essor de la vie intérieure. Le plus heureux vit davantage, avec plus de profondeur, d'intensité, d'ensemble surtout. Vivre, se sentir vivre, c'est la condition du bonheur; mais c'est aussi la condition du malheur. Le bonheur, c'est une vie harmonieuse; le malheur, c'est aussi la vie, mais la vie manifestée par le déchirement. On peut se sentir vivre avec une égale intensité dans l'accord joyeux des différentes parties de l'être, et dans leur hostilité mutuelle. Le bonheur est donc le sentiment distinct de l'harmonie intérieure. Ce sentiment n'est point une chose négative. Quand toutes les parties de l'être, toutes les parties de la

vie, l'âme et la destinée, le visible et l'invisible, le fini et l'infini, se touchent avec amour et pour ainsi dire s'entrebaisent, il y a, dans le plus profond de l'homme, un tressaillement d'allégresse, dont le prolongement, dont la continuité forme ce qu'on peut justement appeler le bonheur. Tous les éléments humains sortent avec joie de leur repos, certains de ne point rencontrer d'obstacles en d'autres éléments; ils s'emparent d'un espace qu'ils savent libre; l'âme humaine étale, met en dehors toute sa richesse, dont rien ne l'empêche et dont tout la presse de faire usage. Toutes les facultés, que leur nature déjà invite à se déployer, s'y sentent vivement encouragées; l'individualité, se préférant dès lors à ce qui n'est pas elle, se produit au grand jour; l'être entier s'épanouit.

Quelque immatériel que soit ce bonheur, et quoiqu'il ne dérive ni ne soit à la merci d'aucun événement, l'âme ne saurait se le donner : elle le reçoit du dehors; car il est attaché à une condition qui ne dépend pas d'elle. Cette vie harmonique et profonde, qui est l'essence même de la vraie félicité, suppose dans l'âme la présence du vrai et seul principe de l'unité morale, qui est Dieu. Sa présence dans l'âme en constitue, si l'on peut parler ainsi, l'état logique. Seule, elle en tient réunies les forces diverses, qui, hors d'elle, sont un faisceau sans lien. Mais si la malheureuse séparation qui a scindé l'unité de notre être et a fait de notre vie un per-

pétuel sophisme, si cette séparation est notre ouvrage, le retour de l'être à son principe et des éléments humains à leur unité première est l'ouvrage de Dieu seul. Le bonheur, par conséquent, n'est pas un fruit de notre nature, et ne croît pas spontanément sur le tronc de la vie; il faut qu'il y soit greffé par une main divine. Il faut que Dieu, en nous assurant de sa bienveillance et nous forçant d'y croire, se soit rouvert l'entrée de notre cœur et le remplisse de sa présence. Jusque-là l'homme ne peut connaître le bonheur, le vrai bonheur. C'est de l'impiété, c'est de l'athéisme que de prétendre à être heureux hors de Dieu.

Et il ne suffit pas, pour entrer en possession du bonheur, de reconnaître ce principe abstrait. Retrouver ce principe ce n'est pas retrouver Dieu; ou si c'est retrouver Dieu, c'est retrouver Dieu aliéné de nous, offensé par notre abandon, faisant ressortir par l'aspect de sa pureté l'impureté de nos inclinations et de notre vie, obligé par sa justice à se demander notre châtiment, qui n'est autre chose que la perpétuation de l'isolement dont nous sommes les auteurs. Comment nous pardonnerait-il ce que nous-mêmes nous ne pouvons nous pardonner? Nous sommes nos juges les plus implacables; notre malheur lui-même est un jugement, et le plus sévère de tous. Dieu nous eût-il pardonné, notre propre pardon ne suivrait le sien que de loin. Nous nous punissons tous les jours involontairement, lors-

que, par le fait, nous nous déclarons indignes de vivre avec nous-mêmes, lorsque nous nous refusons, en quelque sorte, un asile et une demeure chez nous.

On n'est heureux qu'autant qu'on peut vivre avec soi-même, qu'autant qu'on se trouve bien à la maison, c'est-à-dire dans son âme. Celui qui s'en tient sans cesse dehors, qui n'ose y rentrer, ou qui n'y rentre qu'avec répugnance, avec horreur, celui-là, fût-il habituellement serein et gai, ne peut se dire heureux: tout au plus il est *diverti*. Ce mot est le vrai nom du bonheur de ce monde. Le bonheur, a dit un poète, n'est qu'un malheur plus ou moins consolé. Le monde, a dit madame de Lambert, est plein de fugitifs d'eux-mêmes. Pascal l'avait dit avant elle, et il avait dit pourquoi.

Or, qu'est-ce que vivre avec soi, si ce n'est vivre avec Dieu? Le *moi*, qu'on y prenne garde, ne se conçoit pas sans relation. Il ne se pose, il n'est réel que par le *non-moi*. Derrière l'homme de la société (le plus superficiel) vient l'homme de la famille, puis l'homme de la pensée, tête à tête avec ses propres représentations, vrai spectacle intellectuel; puis, dans la dernière profondeur, l'homme intime et vrai, l'homme de la conscience, de l'infini, de Dieu. Qui veut vivre avec soi-même doit descendre à ce dernier point; c'est là qu'il se retrouve tout entier, là qu'il rencontre l'infini, qui, vivant et personnel, s'appelle Dieu. Quiconque n'est heureux qu'au prix de n'y jamais descendre, aurait beau se dire et se croire

heureux ; il ne l'est point. Avoir toujours à s'éviter soi-même, n'est-ce pas le plus profond des malheurs ?

Vivre avec soi-même, ce n'est pas s'absorber dans la contemplation; non, pas plus que vivre dans l'action n'est vivre dans le trouble. L'activité est si loin d'exclure la vie avec soi-même qu'au contraire une telle vie ne se conçoit pas sans l'activité comme conséquence et déploiement. Les vies exclusivement contemplatives ne sont pas nécessairement les plus intérieures, les plus profondes, les plus vraies ; les vies exclusivement d'action, cette action fût-elle toute de pensée, ne possèdent pas non plus ces avantages. Vivre avec soi-même, c'est autre chose que penser; agir, ce n'est pas essentiellement sortir de soi.

Encore faut-il remarquer que le *divertissement* qu'on appelle bonheur, qui préoccupe si puissamment certaines âmes, et qui leur devient un infini et le principe d'une certaine grandeur, n'a pas à beaucoup près le même empire sur toutes les âmes, et qu'il n'exclut pas, chez ceux qui s'y livrent, certains moments de retour et de *repli*, qui leur manifestent la vanité d'un bonheur enraciné hors de l'âme, et le néant d'une activité qui n'a pas Dieu pour objet. Il suffit de ces éclairs, tant rares soient-ils, il suffit d'un seul pour constater à jamais la misère intime de celui qui l'a vu luire. Et que ces éclairs sont nombreux dans certaines vies, et dans certains moments de certaines vies ! comme ces

moments vengent la vérité méconnue dans tous les autres! De quelle anxiété vague ils remplissent toute l'existence! Anxiété moins redoutable pourtant, moins effrayante, que l'incessante préoccupation, que l'imperturbable tranquillité de certaines âmes!

C'est contre cette anxiété, contre ce découragement mystérieux que plusieurs moralistes, sans en approfondir la cause, ont dirigé leurs efforts. Ils ont blâmé la tristesse[1]; ils en ont fait un vice; ils ont invité l'homme à la secouer, comme au réveil d'une nuit fatigante on secoue un mauvais rêve. Ils sentaient par instinct la vérité de ce que nous disions, que *le bonheur est la force de l'âme*; mais ils n'avaient pas reçu mission de dire comme saint Paul, avec autorité : « Réjouissez-vous; je vous le « dis encore : réjouissez-vous. (Philip. IV.) » Donnez-nous d'abord, leur eût-on pu dire, un sujet de joie; naturelle objection à laquelle saint Paul savait bien que répondre.

Les intérêts que l'homme peut trouver hors de son meilleur *moi* suffisent comme motifs d'action, et le monde matériel s'en peut contenter; mais comme tout ce développement de vie extérieure n'est pourtant pas le bonheur, comme l'âme ainsi occupée n'est ni rassasiée ni calmée, on ne voit pas comment l'espèce de satisfaction fatigante qu'elle trouve dans ces poursuites pourrait féconder et

(1) Ainsi Vauvenargues.

développer en elle le principe du dévouement. Il n'y a aucun rapport essentiel entre le bonheur extérieur et l'amour. L'homme le plus heureux, dans l'acception ordinaire du mot, n'est pas pour cela le plus aimant.

Le bonheur moral, fondé sur la pacification intérieure de l'âme, sur le rétablissement de ses rapports avec Dieu, ce bonheur a d'autres effets. Tout ce qui s'est passé dans cette âme, et tout ce qui s'y passe, la porte à aimer. Son bonheur lui vient d'être aimée : qu'est-ce qui pourrait davantage disposer à l'amour? Une félicité assurée, une éternité mise à l'abri ne sont-elles pas faites pour épanouir le cœur? et dans la joie dont on le sent inondé, ne voudrait-on pas donner « un baiser à tout l'univers, » comme le disait ce grand poète à qui souvent arriva, des rives de l'autre monde, comme au navigateur égaré sur les mers, un doux parfum de la vérité[1]? Elle qui n'envie et qui ne convoite plus rien, qu'est-ce qui l'empêcherait d'aimer? Est-ce que tout, au contraire, ne l'y convie pas? l'amour n'est-il pas la seule nourriture qui convienne à l'âme heureuse? Le *moi*, annulé par le bonheur, ne s'interposant plus entre l'amour et son objet, l'âme obéit à sa pente naturelle; car elle est faite pour aimer comme l'oiseau pour voler. Elle a retrouvé sa nature perdue, sa condition première; elle se

(1) L'hymne célèbre de Schiller *à la Joie* repose sur l'idée que le bonheur ouvre le cœur à la bienveillance.

satisfait en se tournant avec ardeur vers les œuvres de dévouement; elle y porte tout ce qu'elle a de forces; elle éveille, au profit de l'amour, tout ce qu'elle a de personnel et d'intime; l'individualité secoue, comme un linceul, l'enveloppe des idées et des sentiments d'emprunt, elle renaît dans sa primitive fraîcheur, et les vraies formes de l'être se dessinent avec énergie. Ce bonheur, dans son principe, n'a rien coûté au bonheur d'autrui, et, dans ses effets, il s'applique tout entier au bonheur d'autrui.

C'est ce bonheur moral que l'Evangile a nommé le *salut*, la *vie éternelle*, salut qui se goûte dès ce monde, vie éternelle qui commence dans le temps. L'éternité ne doit que continuer et consommer ce bonheur qui réside essentiellement dans un sentiment de l'âme. Et ceux-là s'en font une idée bien imparfaite et bien grossière, qui ne savent y voir que le vulgaire bonheur à son plus haut période et dans sa plus vaste plénitude. L'exemption de peines matérielles et la possession de biens de la même nature sont indiquées en perspective, mais ne constituent pas essentiellement le salut. Ceux qui enferment la joie et la paix chrétienne dans je ne sais quel sentiment de sûreté personnelle, de compte réglé, de dette soldée, ceux qui, toujours collés à la lettre, ne s'abandonnent jamais à l'esprit, n'ont point une juste idée de la félicité évangélique, et pour leur compte ne la connaissent pas. Leur bon-

heur ou leur illusion ne saurait avoir pour eux les effets que nous avons décrits. Leur être n'en est pas rafraîchi, renouvelé. Les ailes ne repoussent pas au vieil aigle. L'individualité ne perce pas, vive et verdoyante, à travers les couches de la poussière sociale. Et l'espèce de dévouement logique, de charité légale, qu'on peut remarquer en eux, ressemble, à s'y méprendre, aux fruits de l'égoïsme et du calcul. La généreuse joie du bonheur chrétien, joie toute morale, a d'autres caractères et d'autres effets.

C'est ce bonheur moral de l'âme *réconciliée* avec la source de la loi, de la lumière et de l'amour, qu'il faut employer pour la réforme de la société. C'est là l'*institution* qui peut modifier les âmes et rectifier les volontés. Il est vrai que c'est sur l'individu qu'elle agit; elle ne gagne l'humanité qu'homme à homme; elle n'enveloppe point immédiatement les masses; il faut même ajouter qu'on ne l'a jamais vue exercer toute son énergie sur la majorité d'un peuple; le petit nombre seulement s'est montré avide d'un aliment si convenable et si salutaire à tous; mais cette saveur est tellement puissante qu'elle se communiquerait à tout un océan. Le Dieu des chrétiens est un Dieu tout à la fois si réel et si aimable, si facile à trouver et si doux à connaître, tellement présent dans toutes les parties du monde et dans tous les recoins de la vie, un Dieu dont la seule pensée commande la confiance avec tant d'empire; enfin sa manifestation en Jésus-Christ l'a ré-

vélé à chacun de nous si proche et si tendre, que, même pour les croyants moins sérieux et moins fervents, il est encore ce qu'il n'a été pour aucun théosophe de l'antiquité, *le bon Dieu* et *notre Père dans le ciel*. A mesure que cette idée est plus fortement conçue et plus vivement sentie, elle ouvre et elle attendrit le cœur; elle y fait pénétrer la bienveillance et la mansuétude; elle dispose l'âme à la miséricorde et au support; elle crée dans chaque âme un intérêt *humain*; elle fonde la sociabilité sur une base morale et sincère. Les croyances chrétiennes sont seules capables de dilater les cœurs, d'intéresser l'homme à l'homme, en tant qu'homme, de réaliser la fraternité universelle. En leur promettant ces effets, nous avons pour nous leur nature même et l'expérience : tout cœur chrétien a aimé l'humanité; tout homme qui ne l'a pas aimée n'était pas chrétien; ces deux vérités sont à l'abri de toute atteinte.

Il ne doit pas échapper aux observateurs attentifs que la doctrine la plus féconde en avantages sociaux est en même temps la plus douce individuellement, et, si l'on ose s'exprimer ainsi, la plus commode. La rigueur, l'austérité, l'exagération sont de l'autre côté. C'est l'humanitarisme qui est dur à l'individu, c'est le christianisme qui lui est indulgent. L'un dépouille l'individualité pour revêtir l'humanité, et n'y parvient pas; l'autre, dans l'intérêt de tous, s'occupe de chacun avec amour, le

rassure, le protége, l'enrichit, et fonde le bonheur général sur la multiplication des félicités individuelles. Il ne traîne pas l'homme en victime à l'autel du Moloch humanitaire, il ne l'immole pas à l'intérêt transcendant d'un être abstrait, d'une idée sans contact avec son cœur; il n'en exige pas l'impossible; il lui demande son cœur et ne le *lui* arrache pas; il lui paie magnifiquement ce qu'il en obtient; il lui fait de ses sacrifices mêmes la meilleure partie de son salaire; il l'enrichit de ses pertes, et dans la douceur d'aimer le récompense d'avoir aimé. Cette magnifique solution d'un insoluble problème, cette transformation d'une dualité funeste en une bienfaisante et merveilleuse unité, est le chef-d'œuvre de l'Évangile, son triomphe, son incommunicable privilége; rien ne peut lui ravir cette gloire, non pas même l'universelle méconnaissance; cette gloire éclaterait dans la vanité de nos efforts pour fonder ce que lui seul peut fonder; elle se ménagerait son réveil dans notre confusion finale; et, au jour de toute révélation, chacun de ses rayons deviendrait une foudre pour accabler notre aveuglement et notre ingratitude.

IX

IXᵉ ESSAI.

DU CENTRE DE GRAVITATION EN MORALE.

(A l'occasion des Mélanges philosophiques de M. Jouffroy.)

Deux des morceaux les plus remarquables de ce recueil sont ceux qui ont pour titre commun : *De l'État actuel de l'humanité.* Le premier seulement nous était connu. Lorsqu'il parut dans le *Globe*, en 1826, nous nous rappelons qu'il porta vivement notre curiosité vers le second article qu'il faisait attendre, et qui ne parut point. L'auteur s'était attaché, dans la première partie de son travail, à montrer l'extrême probabilité, ou plutôt la nécessité philosophique, du triomphe de la civilisation chrétienne, laquelle devait, selon lui, absorber successivement dans son sein tous les autres systèmes de civilisation. Remontant d'abord à la cause de la différence qui sépare les peuples civilisés des peuples sauvages, M. Jouffroy l'avait trouvée dans le différent degré de précision qu'a obtenu chez ces peuples respectifs la solution de la question religieuse. Ainsi, sur son passage, l'auteur indiquait du doigt une grande vérité, qui ne fut remarquée peut-être que d'un petit nombre de ses lecteurs : c'est que l'homme est un animal religieux; c'est qu'il est invinciblement forcé de subordonner toute ques-

tion à la question religieuse; c'est que, d'après son instinct, toutes choses ne sont bonnes ou mauvaises, utiles ou nuisibles, que selon leur conformité ou leur opposition à la loi qui place dans le temps les conditions de l'éternité; c'est que la société ne peut se rassembler avec sécurité et avec espérance qu'autour d'une parole de Dieu; c'est que la loi ne peut être que la volonté de Dieu appliquée au fait social; c'est, même, que la société, ainsi *que l'individu*, a été créée pour accomplir à sa *manière et avec* les moyens qui lui sont propres le service de Dieu. Il est aisé de comprendre, d'après cela, que plus la solution du problème religieux sera précise, dit l'auteur (et nous disons, nous, plus elle sera vraie), *plus* la société se trouvera en harmonie avec les desseins de Dieu, dont l'accomplissement constitue l'ordre et la beauté en toutes choses, et le bonheur dans le monde sensible et intelligent. Aux différents degrés de vérité religieuse doivent correspondre avec exactitude les différents degrés de civilisation, depuis l'état absolument sauvage, qui n'est que *le terme* infime d'une gradation continue, jusqu'au plus grand perfectionnement social qui soit connu. La comparaison des peuples civilisés entre eux présentera des résultats parfaitement analogues. La vérité relative du système religieux déterminera la supériorité du système social, tout comme à son tour la supériorité du système social et son aptitude à s'étendre, sa puissance conquérante, témoigneront pour la

vérité des doctrines religieuses sur lesquelles il repose. Or, l'auteur, après avoir établi que « les missionnaires ne peuvent agir sur les peuples déjà ci-« vilisés que par la supériorité de vérité du système « chrétien, que la supériorité de vérité est aussi une « supériorité de force, et donne la supériorité d'at-« traction, » après avoir annoncé qu'il « chercherait, « par l'histoire et l'*examen*, lequel de ces systèmes « est le plus vrai, » n'a cependant point entrepris de prouver, autrement que par les résultats, la supériorité de vérité qu'il attribue au Christianisme. Son second article, fort beau d'ailleurs, et qui ne nous aurait nullement déçu si notre attente n'eût été tournée ailleurs, offre le développement de tout autres idées. Déçu! mais pourquoi déçu? Nous ne l'avons pas été. En étudiant avec quelque soin ce second article, nous y avons trouvé, sinon le résultat que nous cherchions, du moins des données qui le supposent ou qui le nécessitent. Nous allons nous expliquer.

Après avoir comparé les peuples sauvages avec les peuples civilisés, puis les nations civilisées entre elles, il finit par se placer au centre de la civilisation chrétienne, et trace un parallèle entre les trois peuples européens qui sont à ses yeux les représentants des diverses formes et les dépositaires des différentes forces de cette civilisation. Il fait voir ce que le système qu'ils représentent en commun gagnerait à leur union toujours plus intime; il rend

sensible ce que chacun y gagnerait lui-même, et achève par prouver que, pour travailler vraiment dans l'intérêt d'une nation, il faut enfin travailler dans le sens de l'humanité; car, en vertu de la plus admirable des lois, et dans la plus grande sphère comme dans la plus bornée, l'intérêt de tous est identique à l'intérêt de chacun.

Nous ne pouvons nous empêcher de remarquer, à cette occasion, que la maxime inverse est à la base des systèmes qui tendent aujourd'hui à prédominer. On paraît avoir admis en fait que l'intérêt de chacun est identique et concordant avec l'intérêt de tous, et que le premier conduit au second comme le second au premier. En sens abstrait, cela est vrai, et l'on peut, sans inconvénient, renverser les termes de la proposition. S'il y a en effet identité (et comment en douter, à moins de renier Dieu, d'introniser le hasard et de nier l'évidence?), s'il y a identité, il doit être indifférent (toujours en sens abstrait) de commencer par l'un ou par l'autre bout. Mais ce n'est pas en sens abstrait que l'individu travaille, c'est en sens concret, c'est-à-dire dans le sens d'une individualité donnée, qui est la sienne, et qui se compose d'un instinct de justice et de sympathie d'une part, et de passions qui le contrarient puisqu'elles ne sont que les différentes formes d'un égoïsme avide, envahisseur et dévorant. Dès lors, l'identité ne peut plus exister, la concordance est rompue; et l'on peut parfaitement concevoir que, si un

seul égoïsme trouble l'ordre, mille égoïsmes, en conflit non-seulement avec la société, mais entre eux, le troubleront bien davantage, et que, bien loin que de leur développement combiné résulte le bien social, c'est le mal social qui doit en ressortir. Or, le mal social ne peut qu'être, en définitive, le mal des individus; en sorte que, par une répercussion inévitable, la misère de la société retombe sur chacun de ses auteurs.

Mais une nation ne peut pas plus qu'un individu se servir de règle à elle-même. Une nation est un individu, passionné, égoïste, injuste, qui, en prenant son intérêt pour seule règle, compromet les intérêts de l'humanité et les siens. Raison qui doit faire monter des nations à l'humanité comme des individus aux nations; car la tâche nous est donnée de monter toujours jusqu'à ce que nous ayons trouvé un intérêt qui ne puisse pas devenir égoïsme, parce qu'il sera le résumé et la source de tous les intérêts. Cet intérêt ne peut être que celui de l'humanité. Or, on peut entendre par *humanité* deux choses: *la masse des hommes qui peuplent notre planète*, et *l'ensemble des attributs qui constituent la qualité d'homme*. Dans le premier sens, la loi providentielle trouve déjà son application, puisque les faits prouvent que le mal d'une nation ne peut faire le bien des autres, ni son bien leur mal. Mais ces faits ne conduisent qu'à une réalisation très imparfaite de la loi, soit parce que la conséquence pra-

tique qu'on en peut tirer est négative et se résout en des ménagements réciproques, soit parce que l'humanité, dans ce premier sens, est hors de la portée des individus et même des nations. C'est donc dans le second sens que l'humanité peut servir de but à nos efforts; nous sommes appelés à *cultiver*, chacun dans notre sphère, les intérêts de l'élément humain, et à nous élever du patriotisme à l'humanisme. Mais qu'est-ce que l'élément humain, et par suite, qu'est-ce que l'humanisme? Y a-t-il même un élément humain? Quand vous avez détaché de la notion de l'homme celles de fils, de père, d'époux, de citoyen, de particulier, d'homme public, que reste-t-il pour la pure notion d'homme? une substance indifférente, la matière première et neutre de toutes nos relations, une simple similitude de facultés et d'organes, qui n'est pas muette, je l'avoue, qui arrachait jadis à un peuple que sa nationalité avait rendu féroce un cri d'enthousiasme à l'ouïe de ce beau vers: *Homo sum et nihil humani a me alienum puto*, mais qui n'empêcha pas ce peuple, qui n'en empêchera aucun, de faire de son existence même un blasphème continuel contre l'humanité. Encore une fois, une réalité substantielle manque à la notion d'homme. Tous les attributs particuliers que l'homme peut revêtir dans la vie supposent un rapport; l'homme seul, comme homme, n'en a point, et la notion d'humanité s'échappe de nos mains à peine nous croyons l'avoir saisie. S'il n'y a donc

rien en quoi elle puisse, en quelque sorte, se substantifier, ne retenez pas l'homme suspendu dans le vide, et laissez-le retomber vers les relations diverses que nous venons de nommer, au risque de lui voir faire de chacune de ces relations la base d'un égoïsme. Il nous faut renoncer à trouver dans l'idée d'humanité ce dernier échelon d'où une relation devait dominer toutes les autres en les embrassant, cette unité où tous les intérêts échelonnés en pyramide devaient devenir à leur sommet un intérêt indivisible. Mais il n'en est pas de même si nous trouvons à l'homme une relation non parallèle, mais supérieure à toutes celles qu'il forme ici-bas, c'est-à-dire si nous le faisons aboutir à Dieu par les parties les plus élevées de son être. Alors l'*homme* trouvant un rapport trouve une réalité; alors la notion pure d'homme a une substance; alors l'homme, en tant qu'homme, est quelque chose; alors il y a un intérêt humain, lequel est déterminé par la relation de l'homme avec Dieu; alors nous avons trouvé un centre pour tous les intérêts, un sommet à la pyramide des relations humaines, le point d'où doit sourdre et s'épancher toute la vie sociale. Il était impossible de nous sentir obligés absolument envers l'humanité, être abstrait, de qui nous ne recevons rien. Mais nous sommes obligés d'une manière absolue envers Dieu, qui est notre principe et notre fin. Là notre égoïsme expire; là nous cessons de nous appartenir; là nous sommes à la disposition

de Dieu et de tous les objets qu'il indique à notre dévouement. L'intérêt éternel, l'intérêt de Dieu, si je puis m'exprimer ainsi, est seul assez large pour que tous les intérêts y puissent tenir à l'aise. Tout ce qui est juste trouve place dans le service de Dieu, car tout ce qui est juste est Dieu même; l'égoïsme seul, individuel ou national, n'y peut trouver place, parce que l'égoïsme est contradictoire à l'abandon sans réserve que nous devons à Dieu. Aucun intérêt ne peut être cultivé au préjudice d'un autre, parce que Dieu, qui est le bien de tous, ne peut renfermer en lui le mal d'aucun. Dieu est donc le principe social par excellence, que nous cherchions en montant toujours.

Mais l'idée seule de Dieu, idée exposée chez l'homme à tant d'altérations, ne suffit pas à nous dévouer à lui. Il faut que Dieu lui-même se produise authentiquement à nos yeux, et avec un caractère propre à nous inspirer le dévouement.

C'est à ce dernier trait que M. Jouffroy reconnaîtra la supériorité de vérité qu'il a pressentie dans le christianisme; il trouvera même plus qu'il ne cherchait: *auctiùs et meliùs*. Car, sous le point de vue moral et social, et d'après les données qu'il a lui-même posées, il reconnaîtra que le christianisme a la vérité absolue. Si la religion, pour être sociale, doit enseigner et inspirer le dévouement, quelle religion ira plus loin que le christianisme, qui, pour apprendre à l'homme à se dévouer à Dieu,

a d'abord dévoué Dieu à l'homme? Je le demande à l'auteur: en partant des bases qu'il a choisies, n'est-il pas entraîné à reconnaître le christianisme vrai? Quelle autre doctrine religieuse a jamais été sociale à ce point? Quelle autre doctrine le sera jamais davantage? En concevez-vous une qui nous puisse montrer quelque chose de plus que DIEU EN CROIX?

C'est de cette manière peut-être que M. Jouffroy se serait démontré la vérité absolue du christianisme, s'il se fût livré à l'examen que nous faisait espérer son premier article; et, nous le répétons, nous ne concevons pas qu'il eût pu, du point de départ fixé par lui-même, arriver logiquement à un autre terme. Quant à nous, les considérations de son second article sur la vraie théorie sociale, qui place la société au centre et l'individu à la circonférence, nous ont rendu inévitable la solution chrétienne. De quelque point que l'on parte, pourvu qu'on procède de bonne foi, il faut qu'on termine à la grande synthèse évangélique.

Pris en lui-même, le second article de M. Jouffroy est une belle et noble composition, féconde en conséquences. Nous sommes remontés, tout à l'heure, au principe qui domine la théorie de l'auteur, qui l'explique et qui la justifie; changeons de route maintenant, et, oubliant à quelles hauteurs cette théorie se rattache, étudions seulement à quelles conséquences elle conduit.

A la manière de Copernic, l'auteur a rejeté l'individu du centre où il n'éclairait, ne dirigeait et ne faisait rien, vers la circonférence où il doit graviter. L'humanité maintenant occupe le centre; l'humanité, dis-je, représentée dans chaque contrée, par une société particulière, qui doit être servie comme humanité. Les divisions en familles et en nations ne représentent qu'une grande division de travail, dans un esprit et dans un but sublimes. S'il en est ainsi, bien des changements vont survenir; car qui servait doit commander, et qui commandait va servir. La société n'est plus l'instrument de l'individu, mais l'individu l'instrument de la sociéte. La société n'existe plus pour l'homme, mais l'homme pour elle. Mais tout ceci, dira-t-on, est-il nouveau? Et n'est-ce pas ce que nous avons déjà mille fois entendu? Nous répondons : Cela s'est dit quelquefois à contre-sens, par exemple dans les républiques anciennes, où l'individu, associant son égoïsme avec quelques milliers d'autres, transportant son moi dans le moi national, attachait la meilleure partie de son bonheur et de son amour-propre aux triomphes souvent injustes de l'association dont il faisait partie; le patriotisme de Rome et d'Athènes n'était guère qu'un marché où l'âme donnait sa part de bonheur individuel contre sa part de la gloire et de la prospérité nationales. Cela s'est dit, dans la plupart des cas, sans dévouement, lorsque les sacrifices n'étaient demandés que comme une bonification équi-

table des services rendus par la société, comme un impôt moral sans lequel cette société ne pourrait pas subvenir aux dépenses publiques. Cela se dit encore de nos jours avec très peu d'intelligence, lorsque les masses sont invitées à se dévouer au nom d'elles-mêmes, c'est-à-dire au nom de rien, sans principe d'amour, sans aucun rapport qu'à elles-mêmes, s'élançant toujours sans s'élever jamais. Le christianisme seul a bien compris ce qu'il disait lorsqu'il a commandé le dévouement; seul il connaît le dévouement pur, d'abord parce qu'un tel dévouement est dogmatiquement à sa base, et ensuite parce que, donnant une pleine assurance du bonheur, et, dans cette assurance, le bonheur même, livrant la récompense avant le dévouement, le salaire avant le travail, il met l'âme en position de se dévouer sans condition, sans espérance et sans garantie, et fait du dévouement la récompense du dévouement, du sacrifice une partie du bonheur.

La doctrine de M. Jouffroy, qui fait de l'humanité le but des nations et des individus, est donc nouvelle, prise en dehors des inspirations chrétiennes; et lorsqu'il se plaint qu'elle ne serve pas de base à la politique et de boussole aux hommes d'état, il se plaint, à vrai dire, que les hommes d'état ne soient pas chrétiens. C'est quand les gouvernements seront chrétiens qu'on les verra travailler dans la direction des intérêts généraux de l'humanité. Et parvînt-on même à les convaincre par des faits que l'in-

térêt de leurs communautés les engage à travailler ainsi, il ne serait pas plus en leur pouvoir de le faire qu'il n'est au pouvoir d'un individu égoïste de régler toute sa conduite sur l'intérêt de ses semblables, quand on lui a montré qu'il finira par en tirer tout le profit. L'amour seul enseigne le dévouement, et je crois les intérêts généraux fort mal garantis par les calculs de l'égoïsme individuel.

Chose admirable! dans cette théorie réalisée, les intérêts particuliers seraient mieux préservés alors qu'on paraîtrait s'en occuper moins. Le bien social comprend tous les biens, l'intérêt humain tous les intérêts. Dans un ordre de choses fondé sur ce principe, il pourrait arriver qu'on parlât de droits assez peu et de devoirs beaucoup, et cependant aucun droit ne serait en souffrance. La liberté y serait cultivée dans l'intérêt social encore, et par principe religieux. La société elle-même la réclamerait, elle ne permettrait à personne d'être esclave; la liberté serait à ses yeux une force et une dignité dont elle ne consentirait à se dépouiller dans aucun de ses membres. Un état social fondé sur le principe du dévouement ne peut se passer de la liberté.

A l'idée de liberté se rattacherait alors, chose assez nouvelle! l'idée de paix. Jusqu'à présent il n'en est pas ainsi. La liberté est réduite, dans trop de cas, à n'être qu'un égoïsme qui se défend ou qui attaque. Son caractère tout négatif la met

hors d'état de rien créer, de rien lier. N'étant pas amour, elle n'est rien. La jolousie et l'hostilité surabondent dans le mouvement politique qui se passe sous nos yeux, la défiance est le principe avoué des constitutions modernes. Avec ces éléments, que peut-on constituer de solide et de vivant? Ils dissolvent, ils n'unissent pas. Une vraie *société* ne peut avoir pour base que la confiance, qui est dans la sphère humaine ce que la foi est dans la sphère religieuse. Et il est de toute impossibilité que cette confiance s'établisse et qu'elle assouplisse tous les ressorts de la société avant que la société entière ait été plongée dans les eaux d'un nouveau baptême, avant que la société ait rappris le dévouement, avant que la société soit chrétienne. Chacun, à la vue de l'agitation incessante des sociétés modernes, se demande quand elle cessera; chacun voudrait lui assigner un terme; mais personne ne voit distinctement une raison pour que cette agitation finisse. L'inquiétude politique, dans les éléments que lui donne l'incrédulité générale, est « un ver qui ne « meurt point et un feu qui ne s'éteint point; » car quand est-ce que l'égoïsme se repose? Il n'y a d'espérance que dans l'intervention d'une synthèse conciliatrice, pour parler le langage des nouvelles doctrines. Cela est senti; autrement, à quoi bon se mettrait-on, au dix-neuvième siècle et en plein Paris, en quête de nouvelles religions? Il est absurde, sans doute, d'en vouloir faire une; autant

vaudrait se faire faire l'aumône avec l'argent qu'on viendrait de tirer de sa propre bourse; il est absurde, dis-je, d'en vouloir faire une, mais infiniment raisonnable d'en chercher une. Ce symptôme de notre temps a-t-il été assez étudié?

C'est ce qui reste encore de l'ancienne foi qui maintient les sociétés ébranlées. L'impulsion chrétienne s'est perpétuée à travers les doctrines qui la contredisent. L'esprit chrétien apparaît encore dans plusieurs œuvres de la philanthropie moderne. Elle perpétue, sans les avouer, les traditions de la charité évangélique. Et, en même temps, appelé à grands cris par les besoins du monde, le christianisme reparaît partout, jeune et verdoyant, comme la terre après un long hiver. La soif de la bonne nouvelle se fait sentir jusque chez ceux qui ne savent pas même qu'il y a une bonne nouvelle. Le christianisme des apôtres et des martyrs, non des philosophes et des beaux-esprits, le christianisme tel que Jean Hus le prêchait il y a quatre siècles, et saint Paul il y en a dix-huit, surgit de nouveau des catacombes de l'oubli, et, antique comme il est, paraît jeune et frais auprès des vieilleries d'hier et d'avant-hier. Il s'apprête à recevoir dans ses bras, à l'issue d'un combat qui sera long peut-être, la société meurtrie et sanglante. Que deviendrons-nous s'il ne vient pas à notre aide? Tout le monde se joint à la moitié de notre question, car tout le monde sent qu'une aide est nécessaire. Demandez aux

philosophes; ils avouent qu'il faut à tout prix sortir des négations et entrer dans la sphère des vérités affirmatives, les seules fécondes. Mais où sont-elles que dans le christianime? Nous disons donc, au nom de la société, au Père de notre Seigneur Jésus-Christ: « O notre Père céleste! que ton règne vienne! » Puisse l'auteur des *Mélanges philosophiques* le lui demander aussi!

X

Xe ESSAI.

DE LA VOLUPTÉ DANS SON INFLUENCE SUR LES INDIVIDUS ET SUR LA SOCIÉTÉ.

(A l'occasion du roman de M. Sainte-Beuve.)

Ce livre, promis depuis longtemps, avait éveillé une attente que sa publication n'a pas réalisée. Nous en félicitons M. Sainte-Beuve. Aurait-il dû, par le choix d'un titre différent, prévenir cette attente? Il paraît le croire. Nous y attachons, quant à nous, peu d'importance. S'il fallait que le titre fût significatif, il n'y avait guère de choix entre le mot que l'auteur a choisi et un autre mot plus austère, mais plus repoussant, que lui eussent proposé Massillon et Bourdaloue. Ce n'est pas le titre, c'est l'ouvrage qui importe.

L'auteur a voulu prémunir ses jeunes contemporains contre les attraits d'un péché que le monde a peu à peu mis à part de tous les autres sous le nom adouci de *faiblesse*, en attendant qu'il soit permis de lui donner quelque nom plus indifférent encore, plus adouci et plus flatteur. M. Sainte-Beuve lui restitue son vrai nom; il l'appelle *péché;* et, rendant au mal comme au bien son indestructible unité, refaisant la morale, scindée par des distinctions arbitraires et profanes, il écarte le préjugé

funeste qui la transforme en une agrégation presque fortuite de préceptes isolés, sans rapport les uns aux autres, qui donne à chaque vice comme à chaque vertu un domaine parfaitement clos, et méconnaît cette grande vérité : que le devoir est un, que la vertu est une, que la violer dans une de ses dépendances, c'est l'attaquer dans toutes à la fois, que toute notre corruption prend feu de quelque côté qu'on l'allume, et qu'il y a une continuité funeste, une redoutable solidarité entre toutes les parties du mal comme entre toutes les parties du bien. Tel est le dessein de M. Sainte-Beuve, dessein louable et chrétien s'il en fut jamais.

Tout péché pourrait servir à cette démonstration; mais il est bon, il est généreux de s'attaquer aux péchés honorés ou caressés. L'auteur pourra, un jour, nous développer les ravages que fait l'ambition dans une âme, et nous montrer que si elle est incompatible avec certains vices, ce n'est point par un principe moral, mais parce que ces vices lui feraient obstacle; l'âme, le devoir n'en sont pas moins attaqués dans le cœur; et l'infraction spéciale, étant générale en son principe, ne saurait alléguer à sa décharge un obstacle qu'elle n'a pas rencontré en elle-même, mais dans les choses, je veux dire l'impossibilité où elle s'est trouvée de faire toute sorte de mal à la fois, et de développer tout le venin dont elle était chargée.

Nous souhaitons vivement que ce sujet soit une

fois traité, n'importe sous quelle forme, mais de main de maître, avec cette philosophie qui maîtrise une idée en la saisissant à son principe, avec cette éloquence qui sait faire de chaque spéculation de l'esprit un intérêt de l'âme. L'ambition, jusqu'ici, n'a guère d'ennemis que les ambitieux; la jalousie, plutôt que le sens moral, en a révélé l'injustice, la bassesse et les dangers; ou plutôt le sens moral (car sans lui nulle appréciation morale ne serait possible) a été ravivé, exalté sur ce sujet par la jalousie, la peur et le ressentiment. On démêle assez bien ce qu'a de mauvais en soi le vice d'autrui dont on a souffert; on en pénètre du moins sans peine les véritables ressorts; les masques les plus épais deviennent de cristal; la laideur native de l'ambition les traverse tous. Mais combien cette instruction, impure dans sa source, est imparfaite et inefficace! Quelle distance des lumières que fournit la haine à celles que procure la vérité! et quelle différence, d'effets comme d'intention, entre la satire et la morale! Les ambitieux sont redoutés et haïs, du moins par leurs pareils, mais l'ambition demeure honorée; je dis l'ambition proprement dite, car je ne refuse pas mon respect à ce besoin, de quelque nom qu'on le nomme, de tirer tout le parti possible des forces qui nous ont été données, c'est-à-dire de faire tout le bien dont elles nous rendent capables[1]. L'am-

(1) C'est ce noble instinct qu'avait sans doute en vue M. Guizot lorsqu'il disait à l'Académie Française : « Ne renonçons jamais à l'ambition. »

bition, dis-je, demeure honorée; elle s'avoue sans détour; elle est jusqu'ici la seule sorte d'égoïsme qu'on puisse professer hautement; et peu s'en faut que cette profession elle-même n'honore. Or, ce besoin de paraître, d'influer, de faire du bruit, de jouer un rôle, ce besoin, terriblement sérieux chez les uns, misérablement puéril chez les autres, égoïste chez tous, est l'un des principaux dangers d'une époque où les réformes politiques ont élargi la carrière de l'influence, et l'un des fléaux principaux d'un pays où les besoins de la vanité et la soif d'importance personnelle sont plus impérieux que partout ailleurs. L'éducation publique qui, sous le nom fallacieux d'émulation, a mis l'ambition à la tête ou plutôt à la place de tous les ressorts qui peuvent agir sur de jeunes volontés, l'éducation publique, qui substitue sans pudeur l'amour-propre à l'amour, réussit à faire de la vanité la base de la vie morale de toute une génération, son caractère dominant, sa seconde nature; et, d'avance, le bonheur public, la paix du pays sont sacrifiés à cette passion aride autour de laquelle tout devient aride, et qui brûle dans l'âme enfantine, à mesure qu'elles y paraissent, les jeunes et tendres pousses de la bienveillance, de la générosité et de l'amour. Encore une fois, puisse une voix grave et persuasive effrayer l'intérêt national d'un ennemi déjà bien assez fort par lui-même sans qu'on le nourrisse, bien assez encouragé sans qu'on le caresse! Au-

jourd'hui, M. Sainte-Beuve s'attaque à une autre passion, tour à tour complice et rivale de l'ambition; et s'il paraît à quelques personnes qu'entre deux périls il n'a pas couru d'abord au plus pressé, cette observation même pourrait faire ressortir, ce qui n'est que trop vérifié à mon sens, un piége particulier de la volupté, je veux dire l'illusion qu'on se fait sur son danger, la négligence avec laquelle on la surveille, et par conséquent l'urgence de l'œuvre que M. Sainte-Beuve a entreprise.

La volupté ne donne pas au sens moral engourdi un éveil si prompt, si inévitable; elle a contre elle une théorie froide de l'esprit plutôt qu'une répugnance du cœur, et les cas extrêmes où *elle révolte* sont séparés par tant de nuances de ceux où elle apparaît gracieuse et fleurie, il y a tant d'heures, ce semble, entre sa fraîche aurore et son livide couchant, qu'à ces deux extrémités on lui donne deux noms différents, on en fait deux choses qui n'ont presque rien de commun; bien entendu toutefois que cette ingénieuse distinction n'est au profit que d'un sexe; relativement à l'autre, elle disparaît devant une sévère unité, qui rapproche et confond l'aurore avec le couchant, l'usage avec l'excès, l'accident avec l'habitude. Ici l'intérêt social réveille la vérité, l'aiguise, l'affile, la rend tranchante comme le rasoir de la sibylle. Mais repassant à l'autre sexe, cette même vérité s'émousse et s'endort dans la rouille. En un mot, il importait d'autant plus d'at-

taquer le péché de volupté que, comme je l'ai déjà dit, on s'en défie moins; ajoutons : et qu'on doit s'en défier davantage.

Ceux dont l'attention fouille avec persévérance dans les entrailles de la société ne sont pas tentés de parler à la légère des péchés de la volupté. Pour eux se manifeste dans les faits extérieurs l'unité de l'être moral, et l'intime rapport de toutes ses parties. Pour eux l'être moral n'est pas un archipel dont les îles, invisibles les unes aux autres, ne communiquent entre elles qu'à force de rames, de voiles et de périls; c'est un vaste et solide continent, traversé dans tous les sens par des chaussées, des canaux et des fleuves; ou plutôt c'est un fleuve formé par afflux, sur un même point, d'une multitude de ruisseaux. Teignez de sang, mêlez de limon tel de ces ruisseaux qu'il vous plaira, le fleuve s'en teindra aussi et portera cette couleur à la mer. La volupté n'éveille pas toutes les passions; elle doit même à la longue en éteindre quelques-unes; mais par celles qu'elle éveille, et peut-être par quelques-unes de celles qu'elle endort, elle porte à la société un dommage plus irréparable qu'aucun autre péché.

Par celles qu'elle endort, ai-je dit; je dois m'expliquer. Toute passion, c'est-à-dire toute affection qui n'est pas réglée et transformée par l'amour de Dieu, est préjudiciable à la société; et il ne faut pas ici sauver l'idée opposée par la restriction connue : *à parler humainement.* L'illustre Manzoni a fait voir

combien peu elle est philosophique, combien il est impossible que ce qui est mauvais et faux en soi devienne bon et vrai dans une relation quelconque. En définitive, et à juger des choses dans leur ensemble et dans leurs derniers résultats, ce que Dieu a déclaré mauvais, l'homme ne saurait le rendre bon. Mais il est vrai pourtant, en un sens purement relatif et momentané, que la présence de certaines passions peut contrepeser, dans la société, le mal duquel d'autres passions l'affligent et la menacent, et, sans l'améliorer réellement, sans la sauver, peuvent retarder sa ruine et lui alléger le poids de certaines calamités. Il serait délicat de vouloir donner des exemples; il l'est même d'effleurer l'idée; toutefois elle se conçoit, et, sous le sceau d'une grande réserve, elle se peut adopter. Or, c'est à la volupté qu'elle s'applique surtout. La volupté tue le bien en nous, et tue, à côté du bien, tout ce qui, provisoirement et partiellement, pouvait en tenir la place.

Les grands désordres sociaux, si vous ne regardez qu'à quelques puissantes individualités qui les suscitent ou qui en disposent, pourront vous sembler sans rapports avec la volupté. Les grands remueurs du monde n'ont donné à la volupté (j'en excepte quelques-uns) que des moments épars et non pas leur âme. Toutefois on peut déjà, sans dépasser ce cercle étroit des grands et turbulents génies, faire une remarque générale. Peu d'entre eux ont refusé à la volupté, peu du moins par des rai-

sons morales, l'injuste tribut qu'elle demandait. La plupart ont préludé par ce désordre à tous les autres; en cela symboles vivants d'une grande vérité, c'est que tout, dans la société, part de l'individu et de la famille, et qu'il faut, avant de franchir les autres barrières, franchir d'abord celle que la piété des premiers âges et la loi de Dieu avaient élevée autour de l'autel domestique. *Hinc prima mali labes.* Cette première pierre ébranlée, rien ne tient, tout croule. La famille désorganisée, la société l'est pareillement. Or, qu'est-ce qui désorganise la famille plus vivement, plus profondément que la volupté? Parlé-je seulement de la violation de la fidélité conjugale? non; car, outre que des infractions d'un autre degré y conduisent de proche en proche, il y a, dans ces moindres infractions, prises en elles-mêmes, des principes de ruine pour la famille. L'institution du mariage est outragée indirectement par une volupté qui n'accepte pas ce frein sanctifiant. Le mariage dès lors tend à sortir du caractère de nécessité que Dieu lui a imprimé, et se dégrade vers la sphère des arrangements et des calculs. Il perd sa divinité et sa poésie; et, toujours moins respectable, il est toujours moins respecté.

Telle est l'influence de la volupté sur la famille, mère de l'État. Mais l'État en souffre d'une autre manière encore, et plus directement. L'État repose sur la justice, et le péché de volupté est une cruelle

injustice. Il engage un combat inégal, et lâche par conséquent. L'agresseur, dans cet étrange combat, ne risque comparativement rien contre qui risque tout. Chacun de ses triomphes fait une victime. Y pense-t-on d'avance: on est cruel de sang-froid et de propos délibéré; n'y pense-t-on pas : on est bien cruel de n'y pas penser. Il y a donc dans la volupté un principe flagrant d'injustice, et par-là même un élément hostile à la société. Et ce n'est pas sur la société qu'il faut détourner l'accusation, en disant qu'elle a créé cette injustice par l'opinion qui crée l'inégalité du combat, en rendant un sexe plus responsable que l'autre d'une faute égale et commune. Rapportons l'opinion aux individus, puisque les individus seuls ont des opinions. Si cette opinion est injuste, qu'ils s'en prennent à eux; ce sont eux qui, déchus de leur moralité primitive, ont dû remplacer, dans leur association, l'amour par la force, le devoir par l'intérêt, et ont créé cette grossière et dérisoire justice sociale qui mesure, dans tous les cas, la coulpe au dommage. Enfin, si l'opinion existe, il ne dépend d'aucun de nous de la changer; mais il dépend de chacun de nous de ne pas jeter sous le tranchant mortel de cette opinion des êtres faibles avec qui nous partageons la faute et non le danger. Soyons justes chacun pour notre compte, et voyons si alors la société ne le deviendra pas aussi.

Qu'on admette ou non ces explications, on ne

peut du moins nier un fait; c'est que l'état social d'un pays est toujours exactement proportionné à l'état des mœurs dans ce point de vue particulier. La légèreté à cet égard rend léger à tous les autres. Et comme si la chasteté était le lien qui retînt unie la gerbe de toutes les saintes affections et de tous les saints devoirs, on voit, à mesure que ce lien se relâche, tous les autres liens se relâcher peu à peu. L'impureté est au début de toutes les vies désordonnées; elle produit, dans tous les genres, plus de crimes à elle seule que toutes les autres passions; elle donne naissance à mille passions qui dormaient, et qui sans elle ne se fussent pas réveillées; elle infecte et décompose le cœur sur toutes ses faces; c'est le plus corrosif et le plus contagieux des poisons. Aussi c'est à elle qu'il faut demander le secret de la lente putréfaction et de la chute des empires; c'est par elle que commence le sourd procédé de dissolution qui succède aux époques de plus haute prospérité; c'est elle qui commence la vengeance irrévocablement réservée à tout abus de la force :

. . . . *Sævior armis*
Luxuria incubuit, victumque ulciscitur orbem.

Ils furent donc guidés par un instinct bien sûr, les législateurs qui, larges peut-être à d'autres égards, resserrèrent dans des règles étroites les licences de la chair. Cet instinct, comme plusieurs

autres parties de leur héritage, n'a pas été recueilli avec soin par les temps nouveaux. La loi de pureté occupe bien peu de place dans les théories sociales les plus neuves. Le dix-huitième siècle surtout a complétement erré à cet égard; il a recommandé ce que proscrivait la sagesse politique des vieux temps. La continence a été flétrie par quelques philosophes, qui n'ont pas vu que cette règle enlevée compromettait avec la dignité du caractère individuel celle du caractère national, et que sacrifier délibérément un devoir, c'était sacrifier le principe même de tout devoir. Condorcet, résumant ce que fait entendre Voltaire en cent endroits de ses ouvrages, ose bien dire: « Cherchez sur tout le globe un pays où « l'austérité de mœurs soit en grand crédit, vous « serez sûr d'y trouver tous les vices et tous les « crimes. » On trouvera plus de philosophie sociale dans les paroles suivantes de Montesquieu, où ce n'est plus l'auteur des *Lettres persanes*, ni l'homme du siècle qui parle. « Il y a, dit-il, tant d'im- « perfections attachées à la perte de la vertu dans « les femmes, toute leur âme en est si fort dégradée[1], « ce point principal ôté en fait tomber tant d'au- « tres, que l'on peut regarder, dans un état popu- « laire, l'incontinence publique comme le dernier « des malheurs et la certitude d'un changement dans « la constitution. » A ce compte, tel pays qui aspire

(1) Rapprochez de ces mots la 131e maxime de La Rochefoucauld : *Le moindre défaut*, etc.

à l'*état populaire* semble s'y préparer assez mal.

Toutefois le mal social qui naît de la volupté n'étant qu'un mal individuel de la même nature mille fois répété et mille fois répercuté, c'est chez l'individu qu'il faut l'étudier pour le bien connaître. Mais il faut ici que le raisonnement éclaire l'expérience. Pour savoir si tel ou tel mal, que nous démêlons sans le secours du raisonnement, est une suite de la volupté, il faut savoir d'abord de quelle manière la volupté, selon sa nature, doit agir dans l'être humain; et ceci est l'affaire du raisonnement. Cette marche devrait être appliquée à toutes les questions; ni le raisonnement tout seul, ni l'observation toute seule ne conduisent à des résultats certains et précis; la nature des choses nous guide vers leurs vrais effets comme leurs effets nous ramènent vers leur nature, et l'on risque toujours de prendre les effets d'une cause pour les effets d'une autre, si l'on n'a d'abord étudié dans son essence et dans son mode d'action la cause dont on cherche à désigner les effets. Ainsi seulement se rejoignent à coup sûr et se continuent l'une par l'autre les deux lignes qui se tirent, l'une, en avant, du principe aux conséquences, l'autre, en arrière, des conséquences au principe. Aussi le mal de la volupté doit être recherché d'abord dans la volupté même.

La volupté, dans un sens général, est « le soin « qu'on prend de la chair pour en satisfaire les con-

« voitises (Rom. XIII, 14). » L'étymologie du mot, intime et vraie comme toutes les étymologies, dit même davantage, et dit vrai : elle indique l'acte de s'abandonner soi-même, de se laisser choir de sa hauteur, et de rouler au gré d'une impulsion qui n'est pas celle de la volonté. C'est l'impulsion de la partie de nous-mêmes qui est incapable de croire, d'aimer et d'obéir. C'est l'empire des éléments grossiers et non moraux de notre être, c'est la défaite de l'âme.

Toute jouissance des sens ne décide pas la défaite de l'âme, mais toute jouissance des sens est une diversion momentanée de l'âme hors de son sanctuaire; et si ces diversions se répètent, si ces jouissances sont trop vivement ressenties, ou si par leur nature elles compromettent un des intérêts que l'âme tient pour sacrés, alors l'âme, le divin en nous, est en souffrance, est en défaite; la force qui devait résider en elle en sort peu à peu et passe à l'ennemi; nous vivons toujours plus par le corps, toujours moins par l'âme; et à mesure que la chair devient plus avide de la volupté qui est son amour, l'âme devient moins avide de l'amour qui était sa volupté. L'intensité de vie ne peut résider à la fois dans les deux principes; la vie ne peut pas se partager; l'amour ne peut pas longtemps se scinder; il souffre trop de cette déchirure; il faut qu'il soit tout entier dans la chair ou tout entier dans l'âme.

La jouissance illégitime, au degré le plus modéré, a les mêmes effets que l'excès dans les jouissances permises. Si l'impression physique est moins forte, la blessure que reçoit l'âme, tout d'un coup, est plus profonde; la chair a obtenu, d'emblée, un plus grand sacrifice; l'âme a été moins souvent, mais plus violemment profanée; on a donné au mal des gages plus positifs et plus forts, et la chair triomphe avec plus d'allégresse et de malignité.

La chair, traitée comme elle doit l'être, peut se comparer à un esclave qu'il faut gouverner avec sévérité pour n'en pas être gouverné. La chair, dans l'entraînement de la volupté, est l'affranchi qui s'empare de l'oreille du prince, y souffle des paroles empoisonnées, et n'a point de repos que son ancien maître ne soit devenu son esclave. Ceci, qu'on y prenne garde, s'applique à toutes les jouissances; car rien n'est indifférent et tout se tient. Toute jouissance trop savourée nous appauvrit spirituellement d'autant; et je comprends qu'on puisse dire: Ce fauteuil a gardé dans ses coussins une parcelle de mon âme.

Mais on ne saurait trop le redire: les règles négatives, en elles-mêmes ne sont rien. Tout comme, dans les travaux de l'esprit, l'attention qui n'est pas de la pensée ne recueille rien, de même, en morale, la précaution qui n'est pas de l'amour ne sauve rien. Nous ne sommes pas faits pour nous abstenir. Il faut toujours que quelque chose jouisse,

agisse, vive en nous. La chair ne cessera de demander tant que l'âme ne demandera rien. L'âme a ses voluptés qu'il faut lui donner si l'on ne veut qu'elle se jette en désespérée dans le parti de la chair. La charité seule nous peut garder contre la volupté.

Sinon, la chair, qui est insatiable comme l'âme, poussera jusqu'à l'excès les exigences de son insolente mendicité; incessamment obéie et jamais assouvie, elle ne s'arrêtera plus, même après avoir, de volupté en volupté, dévoré l'âme elle-même. C'est la fin des voluptueux; leur âme s'en va en chair. Les sources de l'amour, de la miséricorde et de la foi tarissent. Le cœur, qui a envoyé toute sa vie aux sens, se dessèche et s'endurcit. Un égoïsme féroce y pénètre lentement et s'y assied sur le trône désert des affections généreuses. Les sentiments de la nature même s'émoussent. Il fait froid, il fait nuit, il fait horrible dans cette âme, tandis qu'autour d'elle, je veux dire dans la chair, tout s'illumine et s'enflamme aux feux de la convoitise. Maison éclairée de mille lueurs comme au soir d'une fête; maison d'allégresse; entrez-y, vous y trouverez un cadavre et des démons qui dansent à l'entour.

Ces démons sont les passions que la volupté éveille et nourrit; passions dignes de leur origine, qui est la chair; exhalaisons du cadavre; passions où s'épuise, où se consomme tout ce qui reste de vitalité à l'âme; passions basses, petites, honteuses;

car tout se rabougrit dans le voluptueux. Il y a des exceptions, je le sais; du plus profond de la débauche, César méditait, préparait la conquête du monde; mais je crois représenter la plupart des cas. Ce qui est vrai sans exception, c'est que la volupté, petit à petit, expulse de l'âme l'amour, qu'elle remplace par des passions quelquefois, mais par des passions factices. Règle générale : tout ce qui est donné à la chair est enlevé à l'amour; tout ce qui est refusé à la chair grossit le trésor de l'amour.

C'est ici qu'il faut dire une chose terrible, mais avec crainte et respect. Tout est possible à Dieu : des pierres mêmes il peut faire des enfants à Abraham; mais quelque chose est plus rebelle que les pierres, c'est le cœur du voluptueux. Loin de moi des classifications, des exclusions téméraires; je mettrais plutôt la main sur ma bouche. Mais il me paraît certain que, selon la nature des choses, le cœur des voluptueux offre plus d'obstacles qu'un autre à la grâce régénérante. Oserais-je dire que, dans les autres pécheurs, elle se prend à quelque chose de plus vivant, elle se prend à une âme, du moins, au lieu qu'à un certain période de la vie du voluptueux, son âme, ainsi que j'ai dit, a passé dans sa chair. Tout le système de l'Évangile sur la régénération suppose dans le cœur à régénérer une certaine capacité de croire et d'aimer; elle est morte chez ce voluptueux; tous les ressorts sont brisés; c'est tout au plus s'il y reste de la place pour la

crainte et le désespoir. Les choses spirituelles n'ont plus pour lui ni couleur ni saveur; il a perdu le sens par où l'on voit et l'on goûte, je ne dis pas les choses de la religion, mais les choses de l'âme; tout est fadeur, tout est langueur dans son être; il le sent, il sent qu'il en devrait gémir, et il n'a pas la force de gémir; il prévoit sa perte, et il n'a pas la force de s'en effrayer; il se répète à dessein des mots terribles, et ces mots retentissent sur son cœur comme sur un timbre de plomb.

Tout homme est pécheur, et naturellement éloigné de la vie de Dieu; mais vis-à-vis de la grâce divine, qui agit par des moyens moraux et dont l'action est une action morale, il paraît que ceux-là sont dans une position plus dangereuse, chez lesquels les voiles épais de la chair ont lentement étouffé la lampe du sentiment moral. Il importe de ne pas perdre de vue que l'âme devenue matière est assujettie par-là aux lois qui régissent la matière, lois inflexibles, lois qui ne fléchissent du moins que devant d'autres lois de leur propre nature; la matière peut obéir à la matière, mais elle n'obéit qu'à la matière. Lors donc que l'idée divine descend dans l'esprit du voluptueux, l'intelligence l'accueille, la fait asseoir, l'écoute; mais l'hôte véritable, le véritable maître de la maison, qu'il lui importait d'entretenir, il est absent, il est mort; et après un entretien avec l'intelligence, entretien qui peut être long, animé, intéressant, mais toujours infructueux, l'idée céleste se retire.

Je sais, d'un autre côté, que des conversions touchantes ont eu lieu à la suite de ces mêmes écarts dont je signale le danger. Des âmes qu'une disposition tendre, trop peu surveillée, avait fait tomber, se sont relevées avant d'être avilies, avant d'être matérialisées; une chute inattendue et profonde leur a révélé leur misère plus que n'auraient fait peut-être les plus longues réflexions et les plus sévères avertissements; l'amour divin qui dormait en elles a frémi et s'est réveillé; désolées et couvertes de pleurs, elles se sont prises à aimer Dieu de toute la force dont elles étaient contraintes de se haïr; un péché flagrant a déterminé leur marche indécise et paresseuse; leur chute les a converties, leurs larmes les ont baptisées; mais sans nous demander si quelquefois ces conversions apparentes n'ont pas été un change donné à l'ardeur d'une imagination tendre, observons seulement que les effets que nous avons décrits plus haut se trouveront pourtant réels si on les cherche où il faut les chercher, à la suite d'une longue habitude de la volupté. On ferait une immense forêt des plantes qu'elle a desséchées.

Il faut peut-être avoir fait ces réflexions et ces observations pour bien comprendre un passage singulier de l'apôtre saint Paul : « Fuyez la fornication. « Quelque péché que l'homme commette, il est hors « du corps; mais celui qui commet la fornication « pèche contre son propre corps (I. Cor. VI, 18). » Le corps, en introduisant le péché, semble l'unir

plus intimement à l'âme. Du moins est-il sûr que les péchés dont il est le siége, et qui, tenant à l'âme, tiennent de plus à lui, se mettent à vivre de sa vie, s'identifient à lui, comme des caractères gravés dans une écorce croissent et se développent avec l'arbre qui les porte. Ce n'est pas du reste dans un sentiment de mépris pour le corps que l'apôtre en parle comme nous venons de voir. Il ne fait pas du corps, ainsi que quelques philosophes et quelques mystiques, un fâcheux accessoire, un fardeau de l'âme. Il en fait, s'il est permis de s'exprimer ainsi, une des personnes de la trinité mystérieuse que présente l'individualité humaine; le *corps* est à ses yeux (et sa doctrine sur la résurrection correspond à cette idée) une partie éternellement nécessaire, éternellement permanente de l'homme, essentielle à l'homme comme l'*âme* et l'*esprit*; il distingue soigneusement le corps et la chair: la chair, substance contingente et muable du corps; le corps, forme subsistante et perpétuellement inhérente à l'être humain; et s'il dit de la chair qu'il ne faut pas en avoir soin pour en satisfaire les convoitises, il dit du corps qu'il faut le respecter comme « le temple « du Saint-Esprit. » Cette idée sublime et sanctifiante relève le corps de l'imprudent mépris qui, sous prétexte de ne veiller que sur l'âme, laisserait pénétrer par le corps jusqu'à elle toutes les semences de péché qu'un vent funeste agite et fait tourbillonner sur la surface du monde. Que pourrait-on

opposer de plus fort à la volupté que cette parole : Ce corps que tu entreprends de souiller est le « temple du Saint-Esprit ; » et celle-ci du même apôtre : « Que tout ce qui est en vous, l'esprit, l'âme et le « corps, soit conservé irrépréhensible pour l'avénement de notre Seigneur Jésus-Christ (1. Thess. « V, 23)! » Ainsi l'Évangile ne méprise aucune des parties de notre être, et même à peine les divise, mais sanctifie « tout ce qui est en nous. » Le mépris du corps ne serait pas aussi sûr; ce mépris spéculatif conduit facilement à l'esclavage en pratique.

XIe ESSAI.

DE L'INCLINATION THÉATRALE.

Pourquoi la langue n'a-t-elle pas fait la dépense d'un nom pour l'un des penchants les plus universels et les plus distincts de la nature humaine?

Le système de Gall, que je ne connais presque pas, ne fait-il point mention de l'inclination théâtrale? Ou si, comme il est possible, cette inclination n'est point, chez l'homme, primordiale, *primi ordinis*, ne tient-elle pas de bien près à quelqu'un des éléments constitutifs de l'être moral? Je n'ai point palpé de crâne, mais j'ai un peu tâté la nature humaine, et j'y trouve quelque chose que j'appellerai, en attendant mieux, l'*Inclination théâtrale*, et sur quoi je vais présenter quelques idées.

Il y a chez tous les peuples, et, je pense, aussi chez tous les hommes, un goût naturel pour le spectacle, c'est-à-dire pour les actes frappants, extraordinaires, disposés par le hasard ou par l'industrie de manière à ébranler vivement l'imagination ou le cœur. Et comme la vie ordinaire, même à son plus haut période d'agitation, n'est que rarement spectaculeuse, on a pourvu aux besoins de l'imagination par des combinaisons artificielles, qui tantôt sont dramatiques et tantôt ne le sont pas.

Costumes, gestes, mascarades, décorations, étiquette, processions, cérémonies, audiences, tragédies, tout cela est du spectacle; tout cela amuse et captive dans toutes les périodes de la civilisation; jusqu'à présent aucun peuple ne s'en est passé; le spectacle est même un objet de la législation. Partout les lois ont pourvu à ce que cette nourriture idéale ne manquât point au peuple.

Ce fait ne sera contesté que par ceux qui attacheraient au mot *spectacle* un sens étroit et spécial, qui n'est pas le nôtre. Tout le monde conviendra que, si la société décidait de s'en tenir à la réalité en toute chose, la vie sociale prendrait immédiatement un tout autre aspect, dont la règle des quakers, dans sa pureté, peut nous donner une représentation assez fidèle. Autre comparaison : supposez, si vous le pouvez, une langue absolument sans images, une langue encore plus austère que celle des livres d'algèbre; vous aurez une idée du système que nous indiquons.

Cette dernière comparaison nous paraît d'autant plus convenable que, réellement, la vie sociale est une langue aussi bien qu'une vie. Ses divers actes ne sont pas seulement des faits, mais l'expression de certaines pensées générales dont la société s'alimente intérieurement. Il faut à ces pensées, de temps à autre, une expression solennelle; elle est nécessaire, du moins, pour les esprits paresseux, qui sont en grand nombre, et que les images seules

peuvent réveiller. Quand la réalité nous touchera sans le secours des intermédiaires, quand cette langue artificielle de la société pourra tomber, nous serons beaucoup plus civilisés que nous ne le sommes présentement; et peut-être la vraie civilisation de chaque peuple est-elle en raison inverse du nombre des signes conventionnels dont se revêtent les pensées sociales.

Il faut voir dans ses plus diverses applications l'élément dont nous parlons: le besoin ou le goût du spectacle. Il est aussi dans la parole humaine. Il y a une éloquence spectaculeuse; mais pourquoi faire ici du néologisme en pure perte? Disons donc qu'il y a une éloquence théâtrale, et répétons que le plus ou moins de crédit de cette éloquence mesure aussi la culture sociale ou la civilisation. Le spectaculeux a aussi son influence dans l'art. Il y a des peintres rhéteurs et des peintures qui déclament. Enfin, à de certaines époques, la poésie tout entière est un spectacle.

Mais le triomphe de l'inclination théâtrale est, à coup sûr, le théâtre proprement dit. Ici la vérité demande quelques distinctions.

En représentant l'inclination théâtrale et la civilisation comme deux bassins de balance, dont l'un en descendant fait monter et en montant fait descendre l'autre, nous n'avons pas entendu, il s'en faut bien, représenter le développement poétique d'un peuple comme hostile à son développement

social. L'élément poétique, à notre avis, complète l'homme. La poésie n'est pas la parure des choses; elle en est l'idée intime, ou, du moins, elle est la poursuite de cette idée qui, peut-être, était présente et éclatante aux yeux de l'homme, avant que le péché eût obscurci sa vue spirituelle. L'élément poétique, pris en lui-même, et abstraction faite de son application, correspond aux meilleures parties de notre être, et ne peut donc déchoir à mesure que l'état social se perfectionne; car une vérité ne peut contredire une autre vérité.

Mais le goût théâtral est d'une autre nature. C'est le besoin de voir la vie comme elle n'est pas; c'est le besoin de se faire illusion sur les véritables proportions des objets. C'est l'empire de la partie sensitive de l'être sur la partie spirituelle. La partie sensitive a ses droits; mais ces droits sont ceux d'un vassal, non d'un maître. Elle est au service de la partie spirituelle, pour travailler dans le sens et dans l'intérêt de cette dernière, non dans son sens et dans son intérêt propres.

Elle se légitimait, j'ose le dire, lorsque, dans les immenses théâtres de la Grèce, espèces de *forum*, temples plus vénérables peut-être que ceux des divinités du pays, elle concourait à entretenir, à réveiller dans les âmes toutes les grandes idées politiques qui faisaient la vie de l'État. Ce n'est pas le lieu de discuter la bonté de ces idées : il suffit, pour le moment, que c'étaient des *idées*, une religion publique; et, du moins en un sens relatif, le théâtre

était respectable lorsqu'il leur donnait une existence pour ainsi dire corporelle, et les perpétuait dans la mémoire des sens.

Mais quand le théâtre est goûté comme théâtre seulement, quand tout un peuple fait son pain spirituel des émotions dramatiques, il y a lieu, ce me semble, à de tristes réflexions sur le principe de cette disposition et à de tristes prévisions sur ses conséquences. Nous n'avons pas besoin de traiter ces deux points séparément; ils se confondent : le principe et les conséquences ne sont qu'une action et une réaction identiques dans leur nature. Cherchons donc seulement ce qu'est un peuple passionné pour les jeux du théâtre. Ce sera indiquer, tout d'un temps, l'origine de la passion théâtrale et ses effets.

Un tel peuple est un peuple théâtral.

C'est un peuple qui porte partout l'inclination qu'il porte au théâtre et qu'il en rapporte : la soif des impressions sensibles, des effets dramatiques, des scènes, de la représentation. La réalité des choses peut lui inspirer, selon ce qu'elle est, de l'aversion ou de l'estime; mais ces sentiments n'ont pour lui de l'intensité qu'à proportion que son imagination leur en peut prêter, et l'imagination est avertie par les sens. Bientôt même il s'accoutume à faire peu attention à ce qui ne lui est pas recommandé par cet accompagnement obligé. Ce qui est obscur, silencieux, intime, ne le touche pas, n'arrive pas même jusqu'à lui. Il n'entend qu'à travers le porte-

voix, ne voit qu'à travers le microscope, et ne juge un objet que par la pompe des décors. Il n'est pas capable de s'enthousiasmer pour la raison pure, ni de résister à des déclamations sonores, ni de se défendre contre le prestige des mots. La vertu qui ne sait pas *se poser*, qui ne fait pas scène, qui n'est pas dramatique, qui ne *représente* pas, le laisse passablement froid; en morale, le beau le touche plus que le bon; rien ne sert devant lui d'être juste si l'on n'est sublime; d'être vrai, si l'on n'est frappant; d'être ferme, si l'on n'est imposant. C'est une oreille assourdie qui ne perçoit plus les sons modérés, et n'est ouverte qu'aux cris.

Pour réussir au milieu d'un tel peuple, il est clair qu'il faut afficher, lever le rideau, et tenir la scène.

Les hommes qui veulent être quelque chose se font acteurs. A la tribune, dans les livres, dans les journaux, dans la société, on est plus préoccupé d'un rôle à jouer que d'une conduite à tenir. Le théâtre n'est plus dans quelques édifices, il est partout; il envahit la vie publique. Quand la patrie est un théâtre, les citoyens sont des acteurs.

L'histoire d'un tel peuple est un long drame, où il compte avec complaisance les coups de théâtre sous le nom de *journées*. La continuité patiente d'un heureux développement social attache quelques regards; la plupart se laissent captiver aux éclatantes péripéties. Quelques-uns veulent du juste, un plus grand nombre de l'utile, tous du

glorieux. Les plus heureux succès, s'ils ne sont pas *beaux* par-dessus le marché, sont peu appréciés, et l'imagination superbe et dégoûtée couvre de ses ratures tout ce qu'elle n'a pu embellir et dramatiser.

Il est difficile de dire jusqu'à quel point ce goût de spectacle peut influer sur la marche des événements publics. Il faudrait, pour cela, pouvoir mesurer tout ce qu'ajoute de force, non-seulement à la vérité, mais à l'erreur, la science des coups de théâtre; tout ce que, dans des moments critiques, peut déterminer l'émotion d'un spectacle frappant et inattendu. L'histoire de certains peuples, qui ne nous permet pas de révoquer en doute la réalité de ces effets électriques, ne nous fournit pas des données sûres pour en évaluer la portée.

Ce n'est pas ainsi que j'entends une existence nationale poétique : elle est plus recueillie; elle trouve la poésie partout, parce que, en effet, la poésie est partout. Elle est surtout dans les joies, dans les soucis, et jusque dans les tristesses du foyer domestique; dans ce drame long, monotone et doux de la vie de famille; dans le retour régulier de ce qu'attend une espérance modeste; dans les épisodes gracieux, sombres ou touchants que la Providence entremêle à l'épopée de chacune de nos vies; dans le souvenir respectueux des vertus réelles et pratiques des ancêtres; dans l'estime plus que dans la gloire; dans un amour intime de la terre natale, de tous ses enfants, de tous ses intérêts; dans la

vie intérieure du cœur, vaste et profond théâtre où, dans un demi-jour solennel, se meuvent tant d'idées et de sentiments, d'images et de réalités, de souvenirs et d'espérances; dans la religion enfin, sans laquelle toute poésie est menteuse ou mutilée, et qui, seule, donnant une valeur impérissable à ce qui ne paraît pas, en enlève d'autant à tout ce qui paraît et qui éclate. Un peuple poétique a peu besoin de spectacles; pour lui, du moins, les plus simples sont les meilleurs; il lui suffit de ceux qui, en quelques traits, consacrent et symbolisent sa vie sérieuse, active et tranquille.

XIIe ESSAI.

DE L'AVENIR DE LA POÉSIE.

(A propos de l'écrit de M. de Lamartine sur les *Destinées de la poésie*.)

Au moment où M. Nisard proclame que la mission littéraire de la France est consommée, et que la poésie s'en va ou plutôt s'en est allée, M. de Lamartine chante (cette brochure est bien un chant) l'avénement d'une poésie nouvelle, peu semblable, mais non inférieure à celle dont l'époque présente solennise les funérailles. Car M. de Lamartine veut bien reconnaître que quelque chose qui avait nom *poésie* est en train de s'en aller. Le premier de ces deux écrivains accorde « qu'il reste à la poésie, et « à ceux qui ne peuvent pas se résigner à la croire « morte, l'inconnu, l'avenir. » Pour le second des auteurs que nous rapprochons, cet inconnu est dévoilé, et peu s'en faut que cet avenir ne soit *le* présent. Le drame, l'épopée, l'ode elle-même n'ont plus de conditions d'existence au milieu de nous : il n'y a plus de place que pour les *Méditations*. Ce mot ne m'est point échappé; je l'emploie comme le seul qui résume la pensée de l'écrivain. Voilà deux idées bien opposées, et chacune bien recommandée par le nom de son garant.

C'est une présomption peu favorable à la thèse

de M. de Lamartine, qu'il ait été obligé de la poser et de la démontrer. Il est clair, d'après cela, qu'on doute de la poésie; or le doute, en pareille matière, est déjà un symptôme fâcheux, la poésie nationale consistant bien moins dans la présence de quelques hommes de talent qui font de beaux vers que dans l'assentiment de tous à l'inspiration de quelques-uns; la poésie, chez un peuple, c'est la foi à la poésie; les poètes de profession sont les pontifes de cette foi; comme tous les pontifes, ils vivent de l'autel, ils vivent de la foi publique; et quand cette foi se retire, peu d'entre eux veillent encore autour de l'autel solitaire ou profané, ou bien ils veillent, ils adorent seuls, objets de vénération pour quelques rares fidèles, objets de risée pour la multitude. Heureux encore quand leur foi ne meurt pas avec la foi du grand nombre!

Il semble que la poésie périclite quand il la faut prouver. Je ne vois pas qu'aux époques où elle a incontestablement fleuri, de semblables questions aient été jamais émues. De ce qu'aujourd'hui on les agite, n'y a-t-il rien à conclure? La poésie ne s'en va pas, dit M. de Lamartine, elle se transforme; et là-dessus il étale à nos yeux, par forme d'allégorie, quatre tableaux pleins de grandeur et de suavité. Certes, après les avoir lus, il faut bien convenir que la poésie est encore quelque part; l'exilée a trouvé chez l'auteur des *Harmonies* une magnifique hospitalité.

La poésie ne peut mourir : telle est la foi de l'auteur. C'est aussi la nôtre. La poésie est inhérente à l'âme humaine ; elle en est un des éléments nécessaires, indestructibles.

Poésie ! poésie ! le plus vain de tous les mots ou le plus profond, la plus frivole de toutes les choses ou la plus sérieuse ! il me semble que c'est d'aujourd'hui que je comprends tout ce que tu peux être. Arrivé à cette époque de la vie où pour tant d'hommes la poésie a cessé d'exister, je te sens plus voisine de moi, plus puissante sur ma vie, plus positive dans ma pensée que tu ne l'as jamais été. Je ne te confonds point avec ta vaine image ; et telle que je te conçois, tu m'apparais comme la plus complète personnification de l'humanité, comme son vivant résumé ; tu dis tout ce qu'elle est, ou plutôt tu es tout ce qu'elle est, tu en es la dernière et la plus intime expression ; au-dessus, au-dessous de toi, il n'y a rien ; tu es la vérité des choses, dont la prose n'est que le déguisement ; tu en renfermes le secret, que tu trahis sans le connaître ; tu es *le verbe* de la nature déchue, et tes premiers chants s'exhalèrent aux portes du paradis, sous le glaive de feu du chérubin !

Il n'y avait pas de poésie dans Eden. Poésie, c'est création ; être poète, c'est refaire l'univers : et qu'est-ce que l'homme d'Eden avait à créer, et pourquoi eût-il refait l'univers ? Lorsque l'innocence en larmes se retira de notre monde, elle rencontra la poésie

sur le seuil; elles passèrent à côté l'une de l'autre, se donnèrent un regard, et poursuivirent leur chemin, l'une vers les cieux, l'autre vers l'habitation des hommes. «Mais, me demandera-t-on, qu'est-ce donc qui, avant le péché, occupait dans l'âme humaine l'espace qu'aujourd'hui remplit la poésie? L'âme avait-elle des régions vides? L'âme, qui n'est qu'action, recélait-elle une partie oisive? ou bien se serait-elle élargie depuis que l'homme est tombé? Que se passait-il auparavant dans cet intérieur obscur que nous ne pouvons nous représenter privé de poésie, et où cependant, si vous avez dit vrai, la poésie n'était pas? » Je ne me charge pas de répondre. Je ne sais qu'une chose, c'est que la santé ne se sent pas, c'est qu'un ordre qui n'aurait jamais été interrompu et qui ne serait point menacé de l'être ne se percevrait point. Même dans notre constitution actuelle, ce n'est pas la santé, c'est la convalescence qui est poétique. De même que certaines plantes ne rendent tout leur parfum qu'entre les doigts qui les froissent, certaines affections ne rendent toute leur poésie que dans l'état de souffrance. La poésie n'exprime pas toujours le regret, le désir ou l'espérance; il ne faut pas chercher ces sentiments à la base de tous les ouvrages poétiques; mais on les trouvera à la racine de la poésie prise en général. Alors même qu'elle est folâtre et gaie, son caractère essentiel dénonce son origine. Et pourquoi le malheur incommensurable qui a donné naissance

à la vertu n'aurait-il pas donné naissance à la poésie? Cette généalogie ne la rend pas méprisable; la perle, pour être le produit d'une maladie, n'en est pas moins perle; la poésie, cette perle de l'intelligence et de la vie, réfléchit sur notre front quelques pâles rayons de l'auréole qui en est tombée.

Mais quelque opinion qu'on adopte sur ce sujet, une chose du moins est certaine, c'est que la poésie, bien que créatrice, est si loin de se soustraire à la loi de la vérité, qu'elle est au contraire la vérité même. Elle est la vérité, car elle est l'homme, et l'homme dans ses sentiments les plus profonds et dans ses pensées les plus spontanées. La poésie est dans l'homme, et c'est lui qui la donne aux choses. Les objets extérieurs et les événements ne sont, si l'on peut parler ainsi, qu'une substance neutre, qui reçoit de notre âme sa couleur et sa signification. La poésie n'est point, comme on l'a dit, exagération, embellissement de la réalité; explication arbitraire et vague: le poète saisit les réalités dans leur idée, et cette idée il la porte en lui; il est impossible de rendre autrement raison de l'Apollon du Belvédère et de toutes les créations de l'art. La nature a donné la réalité, l'homme donne l'idée. Par là l'humanité manifeste tout ce qui est en elle; aussi peut-on considérer la poésie comme une révélation parfaite dans son genre, puisqu'elle n'est qu'un aveu involontaire. L'art vient ensuite, volontaire, conscient, réfléchi, qui se rend compte

de ses moyens; mais la poésie, à son principe, à la prendre au point d'où elle jaillit, porte ce caractère d'inspiration et de spontanéité; elle naît, elle ne se fait pas, et quiconque la fait n'est pas poète.

Mais l'histoire de l'esprit humain ne nous laisse pas ignorer que les différentes facultés de cet esprit, toujours présentes, ne sont pas toujours combinées dans une même proportion, et que telle d'entre elles, suivant les temps ou les individus, peut languir dans un état de torpeur ou de nullité relative. L'équilibre existe rarement; quand il existe, on a les belles époques de l'esprit humain; mais ces époques sont séparées par de longs intervalles, où l'on voit l'imagination et la réflexion, la synthèse et l'analyse, s'enlever tour à tour la victoire, régner tour à tour avec absolutisme sur la pensée et sur le monde.

Ces alternatives ne sont pas fortuites; elles ont leurs causes dans les développements mêmes et les divers états de l'esprit humain, qui produisent les développements et les divers états de la société. Mais, s'il faut le dire, jamais la poésie ne fut si terriblement menacée par les faits qu'à l'époque singulière où nous vivons.

La poésie, considérée comme une faculté de la nature humaine et comme une force répandue dans la société, n'est point à l'abri des influences du monde extérieur; et c'est toujours de deux manières à la fois que ces influences lui nuisent ou la

servent. Les mêmes circonstances qui lui retirent l'aliment dont elle subsiste nourrissent et fortifient les facultés qui la contrebalancent dans l'âme humaine; les mêmes circonstances qui lui rendent sa nourriture affaiblissent l'empire des éléments dont elle redoute la concurrence.

Car ce n'est qu'à la dernière extrémité que la poésie se réduit à vivre de sa propre substance. Une douloureuse nudité peut seule la contraindre à se réfugier dans le monde invisible de l'âme. La colombe ne rentre dans l'arche que lorsque au dehors elle n'a pas trouvé où poser le pied; et dans cette arche même, dans ce sanctuaire de l'âme, seul espace ouvert à son essor, si elle est quelquefois sublime, elle est ordinairement mélancolique. Placée entre le domaine des faits contingents et celui de la vérité abstraite, n'étant plus de ce monde et n'étant pas encore de l'autre, n'étant presque plus poésie et n'étant pas encore religion, nageant entre le ciel et la terre, entre le souvenir et l'espérance, dans une sorte d'éther subtil, pur, transparent, mais dont la transparence ne laisse arriver à l'œil aucune forme déterminée, poésie toute subjective, sans date et sans lieu, elle ne peut satisfaire longtemps ni ceux qui l'écoutent, ni elle-même.

Il faut donc, pour qu'elle vive de la plénitude de sa vie, que tout un monde se reconstruise autour d'elle. *Se reconstruise* est le mot; car presque tout s'est écroulé. Le mouvement de la civilisation

a renversé sur son passage mille réduits où la poésie avait son asile ; ainsi l'on voit des nuées d'oiseaux s'envoler en criant des flancs et du sommet d'une vieille tour que l'on s'apprête à démolir. Le monde social, moins rationnel, moins abstrait que nous ne le faisons de nos jours, reposait davantage sur des habitudes, des souvenirs et des affections; il y avait plus de malheur, peut-être, et moins de sécurité; mais tout étant moins prévu, moins enchaîné, l'imagination liait, en se jouant, les effets à leurs causes, les causes à leurs effets. De merveilleux mystères environnaient l'existence, flottaient autour de la pensée; libre à chacun de refaire le monde selon sa fantaisie, lorsqu'il en avait. La poésie était partout, parce qu'il y avait partout une disposition à croire. Les communications difficiles et dangereuses de peuple à peuple et de ville à ville faisaient suffire la plus faible distance à la production du merveilleux. Le globe était immense, ses mers inexplorées; la poésie s'emparait de tout ce qui n'était pas connu, et le peuplait d'êtres selon son cœur. Elle faisait ce qu'elle voulait de ces îles soupçonnées ou entrevues dans le grand Océan, de ces forêts vierges dont elle seule savait couper les lianes entrelacées. Le demi-jour lui plaisait; elle pouvait nommer, sans crainte d'en être démentie, les formes vagues qui s'y laissaient apercevoir; la lumière, en affluant de tous les côtés dans cette *chambre obscure*, en a fait disparaître mille magi-

ques images. La science, l'industrie, la politique, s'enfonçant dans les plus sombres vallées, escaladant les plus hautes montagnes, ont partout foulé sous leurs pas cette fleur de poésie qui croît sur les plus arides rochers et dans les plus affreux déserts. J'attends le moment où le cadastre impitoyable aura numéroté l'Himalaïa, enregistré les Cordillères et retrouvé le Mont-Perdu. Bateaux à vapeur, canaux, chemins de fer, prose que tout cela, tête de Méduse pour la poésie, au moins pour la poésie du monde physique. En un mot, la vie poétique s'en va de ce monde-là. Y suppléerons-nous par notre excédant de vie propre, comme le magnétiseur dépense en faveur d'un être défaillant le superflu du fluide magnétique dont il est plus abondamment pourvu ? Mais notre propre vie a souffert; nous-mêmes nous sommes appauvris; les mêmes causes qui ont dépouillé le monde nous ont dépouillés; nous donnerons quand nous aurons.

Un regard superficiel pourrait faire espérer pour la poésie un fort grand secours de la part de la religion. On a tant dit que la religion est une poésie, et que la poésie à son tour est une religion! Mais la religion dort chez les masses, et là où nous la voyons se réveiller, c'est avec un caractère très peu poétique. La conscience est le point d'appui du grand mouvement religieux dont nous sommes témoins; et c'est le seul qu'il puisse avoir dans une époque telle que la nôtre, comme c'est aussi la seule base solide que la religion

puisse obtenir. Ce n'est pas à dire que la religion ne soit que conscience, mais il faut qu'elle soit cela tout d'abord; c'est aussi ce que nous la voyons être aujourd'hui partout où l'Esprit de Dieu fait son œuvre; or l'élément qu'elle agite n'est pas à beaucoup près le plus propre à la poésie, et l'on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'un peu de l'utilitarisme dont notre siècle fait profession se glisse, à peu près partout, dans le mouvement religieux, sous une forme très spirituelle, je l'avoue, très dégagée en apparence de toute mondanité, mais pourtant bien reconnaissable aux yeux attentifs; et cela est moins favorable encore à la poésie, l'un des éléments désintéressés de notre nature. Plus tard la religion servira mieux la poésie.

Le monde moral est-il moins dévasté que le monde physique? Il l'est bien davantage. Les croyances morales se dissolvent. Ce n'est pas assez dire : on s'en joue comme de simples idées. Cette malheureuse manie de tout transformer en idées n'a pas enfanté, mais signalé la démission de la liberté morale, autrement l'indifférence. Or, le scepticisme peut avoir de la grandeur, mais l'indifférence n'en a pas. Que devient la poésie sous les auspices de l'indifférence? La véritable lyre du poète c'est l'homme, comme aussi l'homme est son principal objet. Mais toutes les cordes de cette lyre sont brisées ou détendues. La voix du poète, c'est-à-dire son individualité, a besoin, pour être soutenue, de

se marier à la grande voix, aux ineffables accords de cette lyre immense qui chante depuis que l'homme existe. L'individualité sans la généralité n'est qu'un protestantisme absurde et sans conséquence; elle doit se fondre, sans s'annuler, dans le catholicisme de l'âme humaine. Mais où est ce catholicisme? et quel intérêt peut avoir pour tous une voix qui n'est la voix que d'un seul? Et que peut-on chanter avec espérance quand on est sûr de n'être pas compris? Le monstrueux, l'inexplicable, l'incohérent, l'impossible seront pendant quelque temps les conceptions favorites de cette littérature.

Il y a de beaux talents poétiques, dont chacun a sa force particulière; mais il y a très peu de poètes complets; la désorganisation des idées et de la société n'en permet pas de pareils. Il ne peut pas y avoir de poésie sans société, ni de société véritable et vivante sans une foi commune. Une société sans symbole moral n'est qu'une fiction de société. La guerre est bonne à la poésie comme la paix; les discordes civiles ne la tuent pas; mais elle meurt dans le vide, et le vide pour elle, c'est l'incrédulité. Le scepticisme désespéré ou hautain des temps qui précèdent une telle période peut inspirer encore des chants que l'âme humaine ne désavoue pas; mais quand le scepticisme se résigne, quand il se fait de toutes ses angoisses un chevet pour sa tête appesantie, quand la société est atteinte dans ses parties nobles, qui sont la foi et l'amour, la poésie a beau

se débattre dans quelques beaux génies, il faut qu'elle se résigne au sommeil d'Epiménide. Et quand est-ce qu'Epiménide sortira de ses rêves? Quand les rayons d'en haut frapperont sa paupière. Le réveil de la société sera le réveil de la poésie.

Le mal a donc une cause intérieure. Les changements extérieurs ne le produiraient pas, sans le concours de l'esprit qui les accompagne et qui leur imprime son fâcheux caractère. C'est cet esprit qui empêche que les grandes choses qui se font ou qui se préparent, cette profonde révolution consommée sur la terre par la politique, les arts et les idées, ce mouvement unanime qui va faire de tous les peuples un peuple dans la communion d'une pensée, ces rapports nouveaux, inouïs, que les prévisions les plus hardies ne sauraient déterminer, que toutes ces choses ne deviennent, comme on voudrait le croire, la source d'une nouvelle poésie. L'esprit ne peut célébrer que l'esprit; l'âme ne chante que l'âme. L'âme! et il n'y a bientôt plus dans le monde que des intérêts grossiers ou des passions factices!

La poésie sans doute a un avenir. Quel il sera, M. de Lamartine a essayé de nous le dire; mais « nous verrons bien. » Quoi qu'il en dise, je pense que l'épopée, l'ode et le drame, choses dont les formes sont infiniment diverses, auront encore leur place dans cette ère nouvelle, ne l'ayant pas perdue dans la nature humaine; mais les *Méditations* et les

Harmonies y trouveront aussi la leur; puisse alors ce genre ne pas porter indignement le titre sous lequel un superbe talent l'a rendu célèbre; et surtout puissent le vague et le scepticisme, qui de l'âme du poète se sont répandus dans ses chants, faire place à des convictions plus déterminées et vivantes dans leur précision !

XIIIe ESSAI.

SUR L'AHASVÉRUS DE M. QUINET.

La nature des travaux antérieurs de M. Quinet permettait de rattacher d'avance Ahasvérus à la philosophie de l'histoire. Si cette attente se justifie, ce n'est pas tout-à-fait de la manière qu'on se l'était figuré. Bien que ce drame embrasse, et par-delà, la durée entière du globe et de l'humanité, et que tous les grands empires y apparaissent comme personnages, l'auteur ne fait ressortir de cette revue rapide aucune marche réglée des événements, aucune loi historique, aucun plan providentiel. Une seule idée enveloppe comme d'un crêpe tout son ouvrage : c'est la négation du progrès. Or, cette négation est la négation même de l'histoire. L'histoire, dans sa plus haute signification, n'est que la manifestation de l'idée de progrès, soit qu'on rapporte ce progrès à la nature des choses et à la marche du temps, soit qu'on le cherche dans ce que Bossuet a nommé *la suite de la religion*, soit enfin qu'on le voie résulter de ces deux causes réunies. Dans tous ces cas, le progrès ne peut être que la marche du monde des intelligences vers la *vérité*, laquelle exclusivement et infailliblement renferme le *bien*. Si la loi du progrès n'existe pas, l'histoire n'a plus de raison, le monde

non plus, et l'un et l'autre ne sont bons qu'à être mis au rebut. Ce sont bien les conclusions du livre de M. Quinet.

On comprend donc sans peine que l'auteur ait dit quelque part : « Ce livre est fait de mon âme; oui, « de mon âme et de mon désespoir. » Si ces paroles vous sont tombées sous les yeux avant de lire l'ouvrage, elles ont pu vous toucher assez peu. Le désespoir est une mode de la littérature du jour; et l'on rencontre si souvent dans le monde de ces désespoirs bien mangeants et bien dormants, on a vu rire de si bon cœur les mêmes gens sur qui l'on avait eu la bonhomie de pleurer, qu'on ne veut plus désormais s'apitoyer qu'à bon escient. Ici, rien n'empêche de penser que le désespoir est de bon aloi. On pourrait, en effet, se désespérer à moins. Croire que le monde existe sans but, qu'il n'y a point de terme promis au pèlerinage de l'humanité; que notre vie individuelle, pleine de désirs et de besoins qui ne doivent jamais être satisfaits, n'est, en résumé, que la plus cruelle des plaisanteries, c'est véritablement épouser le désespoir. A la vérité, tous ceux qui sont livrés à cette conviction ne prennent pas pour cela le deuil de la vie. Dans la funeste renonciation que l'homme a signée aux portes d'Eden, et que chaque génération confirme les yeux fermés, il y a des renonciations plus profondes, plus absolues; il y en a de joyeuses et de triomphantes; le désespoir d'un grand nombre res-

semble à l'allégresse; mais d'autres sentiments surnagent sur ce vaste abrutissement; l'élite du genre humain n'a pas pris pour devise : *Fruges consumere nati;* elle ne fait pas si bon marché de ses espérances; son désespoir est vrai et poignant; et nous n'hésitons pas à placer M. Quinet dans les rangs de cette aristocratie de la douleur.

Quoique la négation du progrès chez les peuples et la négation du progrès chez les individus soient une seule et même négation, il est naturel que la dernière soit pour chaque homme la plus désespérante. Aussi est-ce bien celle-là qui, dans l'ouvrage de M. Quinet, est accentuée le plus nettement et le plus vivement accusée. Ahasvérus, type de l'humanité en général, mais plus sensiblement de l'individu, nie, pour chaque homme ainsi que pour lui-même, le progrès dans la vie, ou, pour mieux dire, le *sens* de la vie. Car il faut bien s'entendre : que chaque homme puisse jusqu'à un certain point développer ses facultés, même les facultés morales, cela n'est pas révoqué en doute; mais que ces développements, comme aussi l'amélioration de sa position dans le monde, l'avancent d'un pas, je dis d'un seul pas, vers le but qu'il porte écrit dans son sein; que son âme elle-même, coupe aride qu'il présente sans cesse au bonheur et à la vérité, comme à une rosée du ciel, puisse jamais se combler, y jetât il des mondes; en un mot, qu'aucun de nous se puisse dire, au sommet de son Calvaire, au

sommet de sa vie: *Tout est accompli;* c'est ce que, rentrant en soi-même, personne n'osera croire. Aussi, dans le sentiment que nulle destinée individuelle ne s'achève, plusieurs ont transporté à la société l'espérance qu'ils ne pouvaient accomplir en eux-mêmes; ils ont cru que l'humanité seule avait un sens et une destination; ils ont cherché à perdre leur *moi* dans un *moi* mystérieux, inconcevable, immense; ils ont construit un homme abstrait, un homme-monde, dont les hommes individuels ne sont que les membres et les organes; ils ont tâché de se sentir vivre, jouir, souffrir dans cet homme fictif, en faveur duquel ils avaient fait abandon de leur personnalité, de leur perpétuité, de leur relativité immédiate au Créateur des esprits. Effort de l'imagination, qu'on a pris pour un élan du cœur. Mais quand le *moi* individuel eût abdiqué (et qui ne voit qu'il subsiste dans cet effort même et dans ce besoin?), à quoi bon encore, si la vie de ce *moi* collectif n'a pas plus de sens que la vie du *moi* individuel? Or, telle est la pensée du livre de M. Quinet. Le monde n'est, selon lui, qu'une improvisation hâtée et téméraire, une phrase mal rédigée, un non-sens, dont une rature va faire justice, un caprice que va remplacer un autre caprice peut-être; ce qui revient à dire que ce monde n'est point l'ouvrage de Dieu; à moins encore que tout ceci ne soit un rêve de l'esprit universel qui s'individualise en chacun de nous, que sais-je? de l'Eternité qui a le

cauchemar..... c'est tout ce que vous voudrez; car dans le système du drame d'Ahasvérus, tout ce qui peut se dire peut se penser; tout assemblage de mots peut faire un système; rien n'est vrai, tout est vrai; c'est la conclusion à laquelle, tout pantelant, on arrive au bout de cinq cent quarante-quatre pages in-octavo. « Belle conclusion et digne de « l'exorde! » Mais personne n'ajoutera : « On l'en- « tend bien, du moins. »

Rentrez, à reculons, de la conclusion dans le cœur de l'ouvrage, vous y verrez régner partout une ondulation, un vacillement des plus étranges; des données sont indiquées et ne sont pas poursuivies; l'auteur détruit d'une main ce qu'il a édifié de l'autre; l'ouvrage semble conçu dans deux ou trois systèmes incompatibles. Au fond, cette pluralité de systèmes et leurs contradictions constituent le système de l'auteur; un scepticisme emporté, sans frein, est l'idée de tout le drame. Il est dans la disposition de l'auteur de céder tour à tour à chacune de ses impressions et de ne voter pour aucune. C'est ainsi qu'il attache l'intérêt le plus solennel et presque le plus tendre à la personne de Jésus-Christ et à son ministère de douleurs. Au bruit de sa venue, tout l'Orient s'émeut et lui députe ses rois; le monde se prosterne devant la crèche, et le divin enfant, déjà martyr au berceau, accepte avec amour le pauvre peuple pour ami et la croix pour trône. Avoir maudit Jésus-Christ est le plus grand

des crimes, et subit, dans la personne d'Ahasvérus, la plus cruelle des peines; et qu'elle est significative, cette peine! C'est de courir sans relâche après un terme qui fuit sans cesse; c'est de passer sa vie à poursuivre la vie; c'est de voguer en désespéré sur un océan sans rives; c'est de ne trouver de reconfort en aucune chose de ce monde, non pas même dans l'amour. Mais ce Christ, l'aimant de la nature humaine, et qui seul donne à la vie une direction certaine, ce Christ, le juge du monde, est à la fin jugé lui-même; l'enfer, tressaillant de joie, en fait confidence au Ciel; Christ lui-même ne verra plus tard son caractère de Christ, sa mission, son œuvre, que comme une prodigieuse *illusion*; *il* aura rêvé qu'il était le Christ; il s'abîmera, à cette pensée, dans une douleur inouïe; et vous, lecteur, le cœur vous saignera, pour le poète surtout, de cette mystification cruelle et funèbre.

Dans le système absorbant de l'auteur, tout est vain, son système aussi bien que le reste. Nous verrons, dans Ahasvérus, l'incrédulité flétrir l'incrédulité, le scepticisme se railler du scepticisme, et l'esprit humain, traqué de doute en doute, contraint de prendre gîte en un désespoir bien réfléchi, bien senti, antre lugubre que la poésie entr'ouvre et qu'elle éclaire d'une sinistre lueur, afin que nous y puissions à notre aise le voir se débattre et l'entendre rugir.

Une chose pourtant pourrait induire à douter du

sérieux de l'auteur, c'est la dénaturation, sans doute très volontaire, de plusieurs des données évangéliques. M. Quinet, dans son point de vue sceptique, était bien libre de dépouiller Jésus-Christ de son auréole, mais il ne l'était pas également de scinder cet Être divin, et, en lui laissant sa charité, de lui enlever sa doctrine. De quel droit l'auteur a-t-il encadré dans son drame un autre Evangile que celui de Jésus-Christ? De quel droit a-t-il falsifié l'idée du jugement dernier? Ce n'est pas assez pour lui d'amener en jugement les nations, êtres fictifs dont aucun ne forme une personnalité, ni n'est chargé, devant Dieu, d'une responsabilité indivise. D'après quelles lois les juge-t-il? Quelles sont les peines qu'il leur inflige, les récompenses qu'il leur décerne? Il est impossible de s'en faire la moindre idée. En vain l'auteur réclamerait ici les droits de libre poésie. S'il a voulu être sérieux, il fallait qu'il fût précis et vrai. S'il n'est pas sérieux, que parle-t-il de désespoir? Rien n'empêche que, dans une âme poétique, le désespoir ne devienne de la poésie; mais à moins de se démentir, il ne saurait devenir un frivole badinage; et quoi de plus frivole, je le demande, que l'idée de faire juger les nations dans le ciel? Quoi de plus frivole que d'enlever à ce jugement toute espèce de conséquences et de réalité, et de mettre dans la bouche du Créateur une sentence de poète ou une opinion de journaliste? Quoi de plus frivole, en présence de l'Infini, que de se rappeler

qu'on est Français, qu'on appartient à cette nation « à laquelle toutes les autres attachent les cordons « de ses souliers, » et de faire retentir les échos de l'éternité des noms de Napoléon, du maréchal Lannes et de la ville de Paris ? Quoi de plus frivole, disons mieux, quoi de plus profane que de donner pour représentants à tout un sexe quelques-uns des êtres qui l'ont le moins honoré, et d'absoudre les femmes en masse par la raison que dans des amours terrestres, quelquefois criminels, elles ont, sans le savoir, pratiqué l'amour divin? Poète, poète, je vous y prends; votre sérieux n'est pas entier; du coin de la bouche vous avez souri ; vous faites œuvre d'art autant que de désespoir, et lorsque, dans le moment le plus solennel et le plus critique de votre composition, vous éconduisez les idées morales pour donner leur place à de vaines prédilections nationales et à des passions charnelles, je connais bien que vous n'êtes pas mûr pour votre œuvre, pas mûr, vous dis-je, ni pour désespérer, ni pour espérer. C'est au fond de la conscience, du milieu des idées de devoir et d'obéissance, que naît le vrai sérieux; celui qui vient d'ailleurs est faux. Quoi! l'égoïsme patriotique, la vanité nationale, l'amour enfin, tel que l'ont connu l'amante d'Abailard et la maîtresse de Byron, ce serait là le sérieux de la vie, ce serait là tout ce que la poussière du tombeau doit ressemer dans l'éternité! Des affections sans nul rapport à Dieu, des passions et non des vertus,

tels seraient, selon vous, les titres d'admission, les droits de bourgeoisie dans l'immortelle cité! Poète, vous n'avez point vécu; vous ne savez ce que c'est que vivre; vous parlez comme un enfant des choses viriles; noble intelligence, imagination puissante, cœur exalté, vous ne savez pas encore épeler dans le livre de la vérité. Vous portez en vous, tout endormie, une idée terrible, sur laquelle doit s'édifier toute sagesse, l'idée de *péché*. Quand une fois elle se réveillera dans votre sein, qu'alors vous semblera frivole votre ancien sérieux, frivole votre désespoir! Que vous saurez mieux placer vos terreurs! Que vous craindrez de vous jouer des idées éternelles! Que vous jugerez téméraires et coupables ces jeux d'imagination, ces badinages sur les attributs, les desseins, les mystères de votre Créateur! et avec quel frisson vous parcourrez ces pages brillantes où vous vous êtes, sans y penser, raillé de votre Maître!

Il est bon de le dire et de le répéter: il n'y a qu'une chose sérieuse au monde: le *devoir;* et le devoir correspond à Dieu; car, sans Dieu, le devoir est un non-sens, un être de raison, une idée en l'air. Toute chose n'est sérieuse que par là. Hors du principe de l'obéissance à Dieu, talent, science, industrie, prospérité publique, gloire nationale, tout n'est qu'un jeu, un vrai jeu d'enfants. Si nous vivons, c'est pour Dieu, et ce n'est que pour lui; si nous ne vivons pas pour lui, nous ne vivons pas.

Le livre de M. Quinet est triste et n'est pas sérieux.

Il ne manquera pas de gens qui prendront pour du sérieux l'*Epilogue* de M. Quinet, étrange morceau où Dieu se plaint d'être las, où l'Eternité l'enterre, où le Néant est anéanti. Bien loin d'être sérieux, tout cela est extrêmement frivole. Une chose peut être sinistre, épouvantable, et pourtant frivole. Des idées, ou plutôt des phrases qui ne peuvent avoir de sens ni dans l'esprit de l'auteur, ni dans celui du lecteur, des idées que l'impossibilité de les concevoir réduit à un vain cliquetis de mots, ne peuvent être que frivoles; l'horreur n'y fait rien. Dites, si vous avez le malheur de le croire, que *Dieu* n'est pas, et que vous ne savez comment le monde existe; dites même que vous ne savez si le monde existe ailleurs que dans votre pensée; faux ou vrai, ce que vous dites a un sens; mais quand vous dites que le Créateur des mondes vieillit, qu'il s'endort de lassitude, que l'éternité lui creuse un tombeau, qu'après que toutes ces choses ont cessé d'être, le néant même cesse d'être, vous dites des choses qui n'ont point de sens, et qui, certes, n'en sont pas plus sérieuses pour cela.

Que le poète se rappelle ce qu'il a dit: « Après « l'amour, après la foi, l'art est beau, l'*art est saint.* « Ce n'est pas le ciel, mais ce n'est plus la terre. » Mais hors de la vérité, où est la sainteté de l'art?

N'y a-t-il donc point de vérité dans le drame d'A-

hasvérus? Certes, il y en a beaucoup; beaucoup de cette vérité dont la littérature de nos jours est saturée; car, en-deçà de la vérité qui console, il y a, à la disposition de tous, la vérité qui désespère; et de celle-là, l'ouvrage de M. Quinet est abondamment pourvu. En mesurant l'homme aux ressources dont il dispose, ses besoins à sa fin, il l'a trouvé misérablement pauvre et impuissant; mais dire la vérité qui désespère, c'est faire la moitié du chemin vers la vérité qui console, c'est indiquer, d'un doigt tendu vers l'horizon, le point encore obscur d'où le soleil doit jaillir. La foi, l'amour divin peuvent seuls, selon le poète, accomplir notre destinée. Les affections terrestres les plus pures et les plus tendres ne peuvent suppléer l'harmonie active et sentie de l'âme avec son auteur. Dépouillé de foi et d'amour, le monde doit mourir. Nier ces besoins, réduire l'âme à l'aliment que lui offre le temps, ce n'est pas lever la difficulté, c'est étouffer par violence l'inextinguible cri de la nature humaine. Tout cela est vrai; mais ce que l'auteur oublie, c'est que les besoins supérieurs imprimés à notre nature impliquent, dans Celui qui les a imprimés, l'intention positive de les satisfaire; il serait bien étrange, en effet, bien indigne de Dieu, que toute loi dans la nature trouvât son accomplissement, toute force son emploi, tout être sa place et son but, tout substantif son verbe, et que l'homme seul cherchât et ne trouvât point, et forcé, de poursuivre son but, ne l'at-

teignît jamais; que l'homme seul, mensonge vivant, œuvre manquée, énigme sans mot, prémisse sans conclusion, attendît en vain qu'une construction quelconque se superposât en lui à des fondations qui, jusqu'ici, ne supportent rien! Comme le soleil boit l'océan, Dieu, le soleil des esprits, devrait boire incessamment notre âme, et ne nous la rendre, comme le soleil rend la mer à la mer, que pour l'absorber encore. L'auteur le sent; il le dit avec éloquence; il signale et déplore l'anomalie; mais cette anomalie, sans pareille dans l'ensemble de la création, il lui suffit de l'avoir constatée; il ne s'en demande pas compte. Pourquoi ces rapports d'amour que la nature, que la raison réclament entre Dieu et nous, pourquoi ces rapports n'existent-ils pas? Est-ce la faute de Dieu? est-ce la nôtre? L'auteur ne va pas même jusqu'à cette question si simple. Mais nous la lui posons, nous, et nous le pressons d'y répondre. Il faut que ces rapports existent; vous l'accordez. Ils n'existent pas; c'est vous qui le dites. Et s'ils n'existent pas, à qui la faute? répondez. Apparemment elle n'est pas à Dieu : donc elle est à nous; c'est nous qui avons rompu ces rapports; et comment, sinon par la désobéissance? c'est-à-dire en séparant notre volonté de celle de Dieu, en nous attribuant une indépendance que nous ne pouvions pas même réclamer sans crime, en disant, *Je suis*, en présence de Celui-là seul qui *est*, en voulant exister pour nous, quand nous ne devions

existet que pour lui. C'est là ce que le christianisme appelle le *péché*, et la question qui se présente dès lors n'est pas de savoir si nous sommes en état de péché, cela est trop évident, mais de savoir s'il existe un moyen d'effacer notre péché et d'en annuler les conséquences, s'il y a un remède pour guérir le mal que nous nous sommes fait, et quel est ce remède.

Or, le mal ne peut, en tout cas, être détruit que par la destruction de son principe. Lorsque notre mal consiste à ne pas aimer, le remède ne peut consister à nous dire : aimons. Lorsque nous souffrons de n'être pas unis à Dieu, la guérison n'est pas de nous dire : soyons unis à Dieu. Ce mot ne fait pas qu'il n'y ait pas entre Lui et nous le *péché*. Le péché doit être enlevé, enlevé de notre passé qu'il condamne et de notre cœur qu'il enchaîne. Il faut que, délivrés à la fois des craintes qui glacent l'amour et des passions qui le dérobent, nous soyons rendus à notre nature primitive, selon laquelle aucun obstacle, ni du dehors, ni du dedans, n'empêchera notre âme de s'unir parfaitement à son auteur. Maintenant, qui fera cette œuvre? Sera-ce Dieu ou l'homme? Qui offrira la paix? Sera-ce le vainqueur ou le vaincu? Qui accomplira le miracle? Sera-ce la puissance ou l'infirmité? Qui résoudra le problème? Sera-ce Dieu avec sa lumière ou l'homme avec ses ténèbres? Si c'est quelqu'un, ce sera Dieu.

Ici s'arrête le raisonnement, mais seulement ici.

Il est impossible, en partant des aveux de M. Quinet, de ne pas arriver au point où nous nous arrêtons. Nous le défions d'éviter l'entraînement de son bon sens sur cette route où il a marqué un premier pas. Mais si le point où nous parvenons n'est pas le seuil de l'Évangile, ce point est le seuil du désespoir, et d'un bien autre désespoir que celui de son livre!

Sentir en soi un vague besoin de quelque autre chose que les biens et les affections de ce monde, le sentir toujours et toujours en vain, ce n'est pas tant le mal même que le symptôme d'un mal plus grand. Ce qu'on éprouve n'est même pas sans une sorte d'amère douceur; un subtil amour-propre s'y mêle; il est agréable de se sentir plus grand que sa destinée; ce sont, dirait Pascal, *misères de grand seigneur*. Mais quand cette mélancolie superbe, ce désespoir de haut lignage et de bon ton, atteint son fond et son principe; quand nous trouvons le *péché* à la racine de ces vagues et poétiques douleurs; quand nous connaissons que ce n'est pas Dieu qui nous a manqué, mais nous qui avons manqué à Dieu; que la rupture vient de nous, rupture honteuse, insolente, impie; que cette mystérieuse angoisse où nagent nos pensées, où se perd notre vie, n'est autre chose que l'instinct obscur, inexpliqué, de la condamnation; alors cette mélancolie, où notre orgueil se complaisait, prend un caractère plus positif, plus froid, plus dur; l'aspect de toutes choses

devient de plus en plus mortifiant, amer; une insupportable idée de ridicule s'attache à notre altier désespoir; et ce qu'il faut craindre alors, c'est que, prenant en mépris son ancienne tristesse à cause des illusions dont elle était pleine, l'homme n'oublie trop que cette tristesse pourtant était une grandeur.

Le désespoir de l'homme que représente Ahasvérus est un désespoir orgueilleux; si orgueilleux qu'il ne voudrait pas même de la guérison, si la guérison devait l'humilier. Que serait-ce donc si nous proposions à l'auteur de ce grand et beau livre un remède dont l'ordonnance tiendrait tout entière « sur un bout de papier grand au plus comme une « recette contre la migraine? » M. Quinet pense probablement qu'une maladie dont la description occupe près de 600 pages demande pour sa guérison un volume de même épaisseur? Mais le médecin n'est pas tenu d'être aussi verbeux que le malade; et si le médecin était inspiré, un seul mot lui suffirait. Le mal de l'humanité a d'innombrables ramifications et d'innombrables aspects; mais dans son principe il est fort simple; pourquoi le remède ne le serait-il pas? D'ailleurs, *qui voit tout abrége tout;* si donc notre Père céleste, qui voit tout, entreprend de nous guérir, il fera, sans doute, *une œuvre abrégée*, et le premier caractère des moyens qu'il mettra en œuvre sera la simplicité. Je ne m'étonnerai pas de lui voir tout résumer en cinq ou six maximes;

c'est à l'erreur qu'appartient la complication. Les lois de Képler tiendraient sur « un bout de papier; » la loi d'amour doit y tenir aussi. Le gouvernement du monde moral n'a pas été conçu avec une moindre simplicité que celui du monde physique; et au fait, que l'homme erre ou marche droit, c'est toujours par un petit nombre de maximes qu'il se gouverne. M. Quinet lui-même n'en a certainement pas plus de cinq ou six. Il va même trop loin en supposant au méthodisme (c'est-à-dire au christianisme de Pascal et de Newton, qu'on a trouvé bon en France de dénommer ainsi) un aussi grand nombre de maximes. Il en a moins. Une « coquille d'œuf » serait large de reste pour contenir cette maxime où tout le christianisme est résumé : « La « grâce de Dieu, salutaire à tous les hommes (la « Rédemption), a été manifestée; et elle nous en- « seigne à renoncer aux passions mondaines et à « vivre dans le présent siècle sobrement, justement « et religieusement. » Toute la force de ce passage est dans cette alliance de mots : *une grâce qui enseigne*. Cela est plein de philosophie; mais il faut y regarder.

Quand nous parlons de philosophie, nous avouons bien que Pierre, Jean et Paul ne fournissent aucun renseignement direct sur le *sujet* et *l'objet*, sur *l'unité* et la *dualité*, sur le *Dieu-monde* et le *monde-Dieu!* mais il n'y a pas grande apparence que d'autres nous en procurent davantage; et quand

on réfléchit que, de l'aveu même de ces derniers [1], la conscience du bien et du mal est la seule chose certaine, la seule qu'ils aient pu arracher au feu dévorant de leurs analyses, la seule autour de laquelle ils aient pu reconstruire l'univers qui s'en allait en fumée dans les fumées de l'idéalisme, on sait gré au christianisme de tout rattacher à cette idée, d'en être devenu la glorification, la consommation, de lui avoir lui seul donné une véritable réalité en lui donnant de véritables conséquences. Quelle philosophie pourrait valoir mieux? et que nous devons bénir Dieu de ce que deux ou trois maximes la renferment toute? Vraiment, lorsqu'on sort d'Ahasvérus pour entrer dans l'Evangile, on croit voir autour de soi succéder à la noire humidité du sépulcre la douce et chaude clarté d'un soleil du printemps.

Nous n'avons rien dit du livre de M. Quinet, considéré comme œuvre d'art. D'autres le loueront plus dignement; mais je ne sais s'ils l'admireront davantage. Cette composition, navrante pour le cœur, éblouissante pour l'imagination, est comme le poignard étincelant de rubis qui brille à la ceinture des princes de l'Orient. Jamais on n'a prodigué avec une nonchalance plus superbe de plus superbes images. La magnificence fabuleuse des *Mille et une*

(1) Fichte reconstruit la réalité des existences, la foi au monde extérieur, sur la base de la loi morale.

Nuits se réfléchit dans ce style opulent, d'où jaillissent mille feux. La métaphore effrénée y franchit toutes les barrières connues, crée les rapports les plus inouïs, assouvit sur toutes choses ses innombrables caprices. Et comment, à tant de somptuosité, tant de grâce peut-elle être mêlée? comment ces voiles parsemés de perles et d'or peuvent-ils ondoyer avec une si molle souplesse? Le sentiment ne se répandit jamais avec un abandon si tendre que dans les entretiens de Rachel et de son malheureux Joseph; ni la corde des affections idéales ne vibra plus puissante et plus sonore, plus suave et plus attendrie, que dans les chants de ces femmes dont la tombe s'entr'ouvre à la voix des anges, et qui se reprennent à aimer en se reprenant à vivre. Quant à la partie matérielle de l'art, M. Quinet a jeté une chance de plus pour la prose poétique dans le défi qu'elle soutient depuis un temps contre la langue des vers. Rien ne peut sembler plus menaçant pour la poésie versifiée que cette prose si énergiquement rhythmique, qui paraît, en certains endroits, avoir pris tout des vers, excepté la contrainte. Pour n'être pas tenté à l'hérésie, il faut bien vite ouvrir les *Feuilles d'Automne* ou les *Harmonies;* on trouve cependant que des vers sont toujours des vers.

Notre admiration pour le style d'Ahasvérus n'est pas sans mélange. L'auteur a trop fait passer de son sujet dans son langage le gigantesque et l'énorme. Le procédé connu de faire ressortir la grandeur de l'objet

par une brusque opposition d'expressions familières revient chez lui avec une intention si marquée et si fréquemment, qu'on dirait parfois une gaîté moqueuse. Une *poussière d'empires*, un *boisseau d'étoiles*, des *montagnes entassées dont l'Éternel se fait un banc pour s'asseoir*, toutes ces images sont multipliées avec un peu d'indiscrétion. On peut humilier par de semblables contrastes l'orgueilleuse petitesse de l'homme; mais il ne faut pas confondre le colossal avec le grand. L'imagination se fatigue d'autant plus vite de ces contrastes qu'ils l'ont d'abord plus vivement frappée.

P.S. Cet article était écrit depuis longtemps, et prêt à imprimer, lorsque nous avons eu connaissance d'une réclamation de M. Quinet contre les critiques de la *Revue de Paris*. Cette réclamation nous apprend que nous avons manqué le sens de l'ouvrage, et que ce livre, que l'auteur « a fait de son âme, oui, de son « âme, et de son désespoir, » est, en réalité, un hymne à l'espérance. Cette mystification vaut, à elle seule, toutes celles que nous avions cru trouver dans Ahasvérus, et nous serions cruellement mortifié de notre manque de pénétration si nous ne partagions ce malheur avec de plus habiles que nous. Il y aurait une mauvaise petite vanité et peu de candeur à retirer maintenant notre article; qu'il reste donc, et qu'il accuse tant qu'il voudra notre intelligence. Aussi bien, quel que soit le sens du livre de M. Quinet, nous pouvons dire des principales remarques

qu'il nous a suggérées, *qu'elles subsistent.* Que nous ayons pris mal à propos pour des soupirs les cris d'espérance d'Ahasvérus à l'entrée de son second et immense pèlerinage à travers les mondes, que nous n'ayons pas compris que l'*Éternité*, qui survit au néant et clôt finalement l'action, est Dieu lui-même dépouillé de ses attributs humains, cela ne retranche rien de notre critique essentielle : le livre est étranger à la vraie morale, il la méconnaît, il la froisse; et c'est de ce point de vue, peu élevé si l'on veut, mais solide et pratique, que nous avions à cœur de juger l'ouvrage.

La réclamation de M. Quinet est une réclamation d'artiste. Elle ne lève aucunement le scandale de son livre, je veux dire le scandale qu'il excite en nous autres, nourris dans les traditions chrétiennes et dans la foi des aïeux. Les explications de l'auteur ne nous empêchent pas de sentir dans tout son ouvrage une affreuse saveur d'athéisme. Qu'est-ce que l'Éternité succédant au Père Eternel, sinon l'expulsion du Dieu personnel et vivant, et l'abandon de l'univers aux mains de fer de la nécessité? L'auteur nous fait bien comprendre maintenant pourquoi ce sont les nations qui sont l'objet de son jugement dernier; c'est que ce jugement lui-même ne se passe dans le ciel que pour la forme; c'est que, sous le nom du Père Eternel, c'est l'*Histoire* qui siége sur le divin tribunal; mais cela même nous apprend que la responsabilité des individus n'est rien, que le *moi* in-

dividuel ne compte pas devant Dieu, que la réalité morale ne réside que dans les masses, que c'est le siècle qui vit et qui pense en moi, qui a tort ou raison en moi, et que mon existence personnelle m'est moins propre que ne l'est à une vague la sienne. Ces doctrines-là, même dans le temps présent, ne se présument pas naturellement dans un écrivain plein de sensibilité et de vie; et à cet égard encore c'est un peu la faute de M. Quinet si nous ne l'avons pas compris.

Et enfin, puisqu'il était question de progrès ou de transformation, il fallait, ce me semble, en faire saillir mieux l'idée. Mon premier mouvement a été de la chercher; mais lorsque, au lieu de ces peuples et de ces époques, qui ont été critiques pour l'esprit humain, j'ai vu figurer en première ligne l'Assyrie, cette nébuleuse du ciel historique, puis l'immobile et muette Egypte; quand j'ai vu les deux éléments de la civilisation moderne, la Grèce et le Nord, à peine indiqués, et le moyen-âge subitement évoqué, et ne nommant ni son père ni sa mère; quand j'ai vu, de l'aurore du monde jusqu'à ce jour, toutes les nuances variées des temps noyées dans une teinte uniforme de mélancolie, comme leurs accents divers confondus dans une même intonation douloureuse, je le confesse, j'ai pris au mot l'écrivain: j'ai cru à son désespoir, non à son espérance.

Les hauteurs de notre littérature ne sont pas des Cordillères; on y remarquera d'autant plus cette

poésie à l'aile de condor. Le talent de M. Quinet a autant de grandeur que d'éclat; mais déployer, ainsi qu'il fait, la vaste envergure de ses ailes sur la vapeur des marécages, ce n'est pas voler, c'est ramper. Il lui faut des Cordillères. Il lui faut pour point de départ, pour point de retour, pour aire, cet inébranlable sommet des convictions morales et religieuses, ce « Rocher des siècles, » au haut duquel resplendit l'Evangile comme un phare de salut. Tout ce qui est plus bas est très bas. Je plains du fond du cœur l'orgueilleuse illusion qui persuade à certains hommes que l'Evangile n'est pas assez haut pour eux. Toutes leurs conceptions, et les plus gigantesques, sont si mesquines auprès, qu'on en rirait vraiment si l'on n'en pleurait pas. Chose merveilleuse! autrefois l'Evangile était trop haut, et cette hauteur était le scandale du monde; aujourd'hui, il est trop bas: scandale nouveau. Et il est très vrai que l'Evangile est tout à la fois trop haut pour notre sens charnel, et trop bas pour notre orgueil. C'est ce dernier reproche que doit lui faire un siècle ivre d'orgueil comme le nôtre. Nous verrons à quelles hauteurs cet orgueil conduira le siècle.

Pour finir, le livre de M. Quinet, comme expression de désespoir, m'avait paru bien triste; comme expression d'orgueil, il me paraît bien plus triste encore.

XIV° ESSAI.

SUR LE JOCELYN DE M. DE LAMARTINE.

I.

Le travail que nous entreprenons aujourd'hui pour nos lecteurs eût gagné peut-être à quelque délai; mais la célébrité qui s'attache d'avance aux publications de M. de Lamartine interdit aux journalistes des retards qui les accuseraient d'indifférence, et d'un autre côté, l'auteur, qui ne veut pas qu'on cherche dans son poème « une intention ca« chée, un système, une controverse pour ou contre « telle ou telle foi religieuse, » a bien réellement, quoique sans doute à son insu, écrit dans un système; ce système, nous avons hâte de le signaler, d'en faire saillir les parties plus obscures et les conséquences moins prévues; nous savons combien des consciences peu éclairées se prennent aisément au piége de la poésie; nous avons à cœur de les avertir; notre ambition irait même plus haut ou plus loin; nous voudrions avertir le poète lui-même, hélas! quoique nous sachions trop bien que la vérité arrive malaisément aux oreilles des rois; et qui est roi, qui a hérité des dangereux priviléges de la royauté, si ce n'est le génie? Mais si le génie est

beaucoup plus grand que nous, la vérité est plus grande que le génie : il n'est pas dispensé plus que nous de l'écouter et de lui rendre hommage.

Commençons nous-mêmes par rendre hommage à l'une des plus brillantes productions de la littérature contemporaine. Remercions M. de Lamartine de la fête splendide que vient d'offrir son opulence à tous les amis de la poésie. C'est à peine si lui-même nous avait préparés au plaisir qu'il nous donne. Ses précédents ouvrages ne nous avaient guère manifesté que le poète lyrique. A l'entendre lui-même, dans un opuscule peu ancien, aucune poésie n'était désormais possible que celle des *Méditations*. Il vient de se donner un glorieux *démenti*. *Jocelyn* n'est pas enfermé dans le cercle des *méditations* et des *harmonies*. Il n'en est pas éloigné, sans doute ; et le titre même d'*épopée intime*, par lequel l'auteur caractérise son ouvrage, semble d'abord n'annoncer qu'un nouveau cadre à de nouvelles *harmonies* ou à de nouvelles *méditations ;* mais il y a plus ici qu'un simple cadre : *Jocelyn* est une histoire ; *Jocelyn* raconte une vie individuelle et des situations pour ainsi dire contingentes, où la destinée se fait sa part. Les monologues et les extases font place à un rapide échange de paroles passionnées ; l'homme répond à l'homme ; c'est le monde de la société, de ses passions, de ses conflits ; et lors même que la solitude reprend tout entier le héros du poème, elle ne le sépare pas de ses sou-

venirs individuels; une histoire qui n'est qu'à lui donne à toutes ses pensées un accent particulier, incommunicable; ses douleurs, ses joies, ses rêveries ont un nom propre; sur la montagne, à la ville, aux marches de l'autel, celui que nous retrouvons toujours, c'est Jocelyn, c'est l'amant de Laurence.

Est-il nécessaire de dire que nous y retrouvons pourtant encore M. de Lamartine? Et plus qu'il ne faudrait, quoiqu'il soit toujours bon à rencontrer. Il ne s'identifie pas avec toutes les situations, encore moins (et c'est une remarque dont ses premiers ouvrages nous ont déjà fourni l'occasion), encore moins avec tous les âges. Il est regrettable, par exemple, qu'au moment où Jocelyn se voue au service des autels, le poète ait parlé lui-même sous le nom de son héros, et qu'il ait laissé échapper les beautés charmantes que lui offrait la pensée d'un enfant de seize ans, se définissant à soi-même, dans l'ignorance de son âge, la vie et les devoirs d'un prêtre. Mais comment ferait M. de Lamartine, lyrique de nature et d'inclination, pour se chasser lui-même des sujets qu'il choisit? Comment, par une force irrésistible, les deux pensées, les deux vies du poète et de son héros, venant à se toucher comme deux gouttes d'une eau limpide, ne se mêleraient-elles pas? Il ne faut donc point se faire d'illusion : l'élément lyrique ou subjectif déborde ici le drame; mais la contagion est réciproque, et si Jocelyn n'est

souvent que M. de Lamartine, celui-ci à son tour entre quelquefois avec abandon dans la situation et dans les sentiments individuels de Jocelyn; en vrai poète dramatique, il se laisse prendre à une douleur, à des regrets, à des espérances dont il est l'inventeur; il s'abdique admirablement dans certains moments du drame, et satisfait alors aux conditions d'un genre qui ne semblait pas devoir jamais être le sien. Pour son talent comme pour nos jouissances, il a bien fait d'y entrer. Le drame est devenu pour sa poésie, draperie magnifique, mais ample et flottante, une ceinture qui en relève les plis. La précision, la rapidité ont prouvé qu'elles appartenaient aussi, dans le besoin, au talent de l'auteur des *Harmonies*. La magnificence des images a fait souvent place à la véhémence de la passion, autre magnificence. Et on ne sent jamais mieux toute la valeur de ce progrès que lorsque, par forme d'épisode, le poète retourne à la *méditation;* alors sa magnificence un peu profuse fait voir ce qu'il a gagné à tenter de nouvelles routes.

Au reste, si l'on y réfléchit un peu, on trouvera que les deux genres, les deux éléments, lyrique et dramatique, bien que séparés et distincts, ne sont pas aussi distants l'un de l'autre, pas aussi opposés, qu'un premier coup d'œil voudrait nous le faire penser. La poésie lyrique est subjective, je l'avoue; c'est le *moi*, et le *moi* lui seul, retentissant sur la lyre; le poète, concentré en lui-même, paraît n'en point

sortir. Mais qu'on y prenne garde, ce n'est pas son *moi* le plus profond, le plus personnel, qui est l'objet de ses chants; c'est, si l'on peut parler ainsi, un *moi* idéal, qui est en même temps en dehors et au dedans du poète, une personnalité épurée, à distance de la passion, et n'en recevant pas les atteintes immédiates. Jamais la *passion* proprement dite ne fut lyrique[1]. La poésie vit d'émotions sans trouble. Elle se nourrit de la substance la plus pure des sentiments de l'âme. Elle s'abreuve d'un nectar sans lie. Le poète lyrique est un *moi* écoutant le *moi* personnel, et, tel qu'un écho sévère, ennoblissant les accents qu'il recueille. Ce qui s'imprime dans les chants lyriques, c'est moins la réalité immédiate, concrète, de nos impressions, que leur idéal. Il y a donc dans la poésie lyrique un commencement, une ébauche du drame. Il y a une transformation, une traduction; le poète prête sa voix à l'homme; le *moi* interprète le *moi*, de même que le poète dramatique nous transmet, après les avoir épousées, les émotions et les pensées d'un personnage qui lui est positivement étranger.

Faut-il prouver, faut-il rendre sensible cette distinction, subtile en apparence, des deux *moi*? Eh bien! il est certain qu'il y a souvent dans le *moi* personnel des choses que l'autre se refuse à rendre; et je

(1) « Le pinceau de la poésie lyrique, dit Jean Paul, ne saurait « être bien tenu ni bien conduit par une main où bat le pouls « fébrile de la passion. »

ne veux parler ici que des impressions trop poignantes pour être admises dans la région pure de la poésie. La poésie n'en accueille que le souvenir, l'écho, le parfum; elle laisse retomber dans le cœur ce qui est encore trop lourd pour monter jusqu'à elle; tout ce qui trouble l'âme, tout ce qui la déchire n'est pas de son ressort; la lyre peut moduler des gémissements, elle n'a jamais répété des cris; elle n'a point de cordes pour les hurlements du désespoir ou les rugissements de la colère. Laissons même à l'écart ces effrayantes passions, et bornons-nous à une *passion* d'une autre nature, à quelque autre souffrance de l'âme, mais prochaine, accablante, et dans toute la pression de sa réalité. Une telle passion se refuse à la poésie. Qu'on essaie de l'y accommoder, on verra un singulier phénomène. L'imagination ne trouve alors que des accents froids et des paroles contraintes; la douleur, pour être trop forte, paraît fausse; elle brise de son poids les cordes les plus sonores de la lyre; elle n'en obtient que des sons sourds et sans vibration; une telle douleur, quand elle veut se chanter, n'arrivant jamais à son propre fond, se creuse péniblement elle-même, mais en pure perte; elle cherche en vain des accords, quand elle n'est pas même assez heureuse pour trouver des larmes; il n'y a pas de poésie pour de tels moments; nous ne pouvons faire la poésie du malheur qu'à distance, c'est-à-dire lorsqu'il nous est personnellement étranger, ou que le temps nous

a séparés de nos premières impressions. Si quelqu'un en doutait, nous le renverrions à un chant remarquable, inséré par les soins de l'éditeur dans le *Voyage d'Orient.* Selon des idées superficielles, jamais l'auteur ne dut être plus inspiré; jamais il ne le parut moins; son mauvais succès, dans cette unique occasion, fait honneur à son âme et rend témoignage à sa douleur; et plus son langage dans ce morceau nous paraît torturé, plus nous sentons que son cœur l'était. Aussi la vérité, certes, ne manque pas au poème dont nous parlons; mais cette vérité que la réflexion découvre, l'âme n'en est pas frappée, et l'art ne l'adopte pas.

Au reste, blâmez l'auteur, si vous voulez, d'avoir voulu donner une forme à un sentiment qui, pour lors, n'en pouvait accepter aucune; mais ne lui faites pas un reproche particulier d'avoir emprunté, pour l'exprimer, la langue des vers. La langue des vers! Eh! n'est-ce pas la sienne? lui est-elle moins proche, moins naturelle que celle que nous appliquons, vous et moi, à nos affaires et à nos besoins? La poésie n'est-elle pas son affaire, son besoin, la forme native de sa pensée et de sa vie? Ne sentez-vous pas en le lisant que vous le gêneriez en le débarrassant de ce que vous appelez la gêne du vers; que votre gêne c'est sa liberté à lui, et que, semblable à l'oiseau, il appuie moins aisément son pied sur la terre qu'il ne déploie et ne balance son aile dans les cieux? Toute figure à part, depuis Voltaire, qui

faisait des vers comme on fait de la prose (soit dit sans mauvaise intention), on n'avait pas vu de poète à qui le langage des vers parût plus inhérent et plus inné. Cette facilité, cette abondance, cette profusion magnifique, ce fleuve d'or qui s'élargit à mesure qu'il coule, et dont la source paraît grossir à mesure qu'elle s'épanche, cela est inouï, cela était sans exemple dans notre littérature. « Écoute ton cœur battre, et dis ce que tu sens! » Ces paroles de Jocelyn à Laurence, la nature lés a dites à M. de Lamartine. L'imagination, chez lui, se confond avec l'âme. On ne sait si l'on doit dire de lui qu'il imagine avec l'âme ou qu'il sent avec l'imagination. Ne serait-ce point que dans des sujets touchants ou pathétiques, ce qu'on appelle imagination n'est, dans le fond, qu'une seconde âme, une âme en quelque sorte extérieure et concentrique à la première, ou, si l'on veut, quelque chose de moins que l'âme et quelque chose de plus que l'imagination? âme de poète et non d'homme, âme irresponsable, âme qui ne compte pas dans l'appréciation de l'être moral, et dont la nature, dont la valeur ne représente point toujours avec exactitude la nature et la valeur de l'âme véritable. Ce qui s'y passe n'est pas la vie, et pourtant est plus qu'une simple idée : cette âme s'émeut, elle aime, elle pleure; elle est si près de nous qu'il nous semble que c'est nous-mêmes; et cependant il y a un point, il arrive des moments où la distinction, l'indépen-

dance de ces deux âmes s'établit et se constate; où l'on reconnaît trop bien dans laquelle des deux réside la réalité humaine, lorsque l'une refuse de faire honneur aux engagements de l'autre, et où l'on se demande, hélas! en gémissant, si ces émotions qui ont fait battre le cœur, qui ont mouillé les yeux, étaient les émotions d'un étranger, d'un tiers, que, par une inconcevable illusion, nous avions identifié avec nous-mêmes. Quoi qu'il en soit, en des sujets de sentiment, c'est cette seconde âme qui fait le poète, et nous nous empressons d'admettre que chez M. de Lamartine, la seconde âme est l'empreinte fidèle, quoique idéale, de la première. N'oublions pas toutefois qu'avec le même abandon, la même plénitude, il est tour à tour chacun des personnages qu'il a volontairement créés; et apprenons à distinguer, sans aucune application à l'auteur de *Jocelyn*, entre la seconde âme et la première, entre le poète et l'homme, entre la poésie et la vie.

Oui, la poésie est essentiellement désintéressée; elle ne l'est que trop; elle dérobe ses ailes au contact froissant de la réalité, elle n'a de commerce qu'avec l'*idée*: mais, à l'abri des atteintes de la réalité, c'est avec d'autant plus d'abandon qu'elle se livre à l'idée; elle l'aspire et l'absorbe tout entière; elle s'enivre d'un calice d'où tous les sucs grossiers ont été retirés; elle va jusqu'au fond de chaque émotion; elle sent beaucoup moins dans un sens, et, dans un autre, beaucoup plus que l'âme aux prises

avec la réalité; plus superficielle sous un rapport, sous un autre elle est plus profonde; la poésie, bien souvent, en dit plus que la vie, précisément parce qu'elle n'est pas la vie. Toutefois la vie n'abandonne pas tous ses avantages; elle a des naïvetés, des cris de nature, dont le secret n'est guère qu'à elle.

Si ces idées ne nous étaient jamais venues, M. de Lamartine nous les aurait suggérées, tant la puissance de l'âme poétique est remarquable dans ses ouvrages, et surtout dans *Jocelyn*. Sa méditation, si puissante, paraît, quand on l'observe, quelque chose de passif: on dirait d'une plante vivante qui, pour croître et fleurir, irait successivement se placer sous les rayons du soleil et sous les gouttes de l'ondée. Un fait étant donné ou supposé, il se place volontairement sous l'action morale ou sentimentale de ce fait, il en reçoit l'impression, il en subit intérieurement toutes les conséquences, il s'abandonne à tout le courant d'émotions et d'idées que ce fait, par sa nature, est destiné à produire; il s'enfonce dans tous les détours, dans tous les replis où ce sentiment, à la fois naturel et factice, l'entraîne avec empire; il vit de toute cette vie empruntée; et de là naît ce mouvement continu qui semble tout créer à la fois dans sa poésie; chez lui les images et les idées paraissent un simple effet du mouvement; vous ne le voyez pas, de vers en vers, de strophe en strophe, s'arrêter pour appliquer l'image sur l'idée, l'harmonie à l'image: tout est d'un même

jet, tout jaillit d'une même source; et nul n'a mieux compris ou du moins réalisé ce précepte de Voltaire: que, dans des morceaux de passion, c'est la passion qui doit fournir les ornements de style.

Ceux qui ont lu *Jocelyn* comprendront la difficulté de détacher des exemples à l'appui de notre jugement. C'est à peine si, sous ce rapport, une page quelconque l'emporte sur une autre. Peut-être serait-il plus utile de citer quelqu'un des passages où l'auteur ne pouvant, on le dirait, se rassasier de son sentiment, y pénétrer assez avant à son gré, creuse jusqu'au tuf, c'est-à-dire jusqu'à la métaphysique. Tel, entre autres, est l'endroit où Jocelyn décrit ses impressions au moment de la mort de sa mère. Mais nous ferons plus de plaisir au lecteur en transcrivant, dans une intention opposée, cette belle page où l'on voit Jocelyn, après les ennuis d'un long isolement, s'emparer avec transport des jouissances de l'amitié et de la vie sociale :

« Je ne sens plus le poids du temps; le vol de l'heure
« D'une aile égale et douce en s'écoulant m'effleure;
« Je voudrais chaque soir que le jour avancé
« Fût encore au matin à peine commencé;
« Ou plutôt que le jour naisse ou meure dans l'ombre,
« Que le ciel du vallon soit rayonnant ou sombre,
« Que l'alouette chante ou non à mon réveil,
« Mon cœur ne dépend plus d'un rayon du soleil,
« De la saison qui fuit, d'un nuage qui passe;
« Son bonheur est en lui; toute heure, toute place,

« Toute saison, tout ciel sont bons quand on est deux;
« Qu'importe aux cœurs unis ce qui change autour d'eux?
« L'un et l'autre ils se font leur temps, leur ciel, leur monde;
« L'heure qui fuit revient plus pleine et plus féconde;
« Leur cœur intarissable, et l'un à l'autre ouvert,
« Leur est un firmament qui n'est jamais couvert.
« Ils y plongent sans ombre, ils y lisent sans voile;
« Un horizon nouveau sans cesse s'y dévoile;
« Du mot de chaque ami le retentissement
« Éveille au sein de l'autre un autre sentiment;
« La parole dont l'un révèle sa pensée
« Sur les lèvres de l'autre est déjà commencée;
« Le geste aide le mot, l'œil explique le cœur,
« L'âme coule toujours et n'a plus de langueur;
« D'un univers nouveau l'impression commune
« Vibre à la fois, s'y fond, et ne fait bientôt qu'une;
« Dans cet autre soi-même, où tout va retentir,
« On se regarde vivre, on s'écoute sentir.
« En se montrant à nu sa pensée ingénue,
« On s'explique, on se crée une langue inconnue;
« En entendant le mot que l'on cherchait en soi,
« On se comprend soi-même, on rêve, on dit: C'est moi!
« Dans sa vivante image on trouve son emblème;
« On admire le monde à travers ce qu'on aime;
« Et la vie, appuyée, appuyant tour à tour,
« Est un fardeau sacré qu'on porte avec amour! »

N'est-il pas juste, dira-t-on, qu'une poésie toute d'effusion, et qui n'est telle qu'à condition de se préoccuper librement et sans distraction des sentiments quelle épanche, n'est-il pas juste qu'elle obtienne quelques immunités et qu'elle s'accorde quelques licences? On est d'abord tenté de le croire;

en y pensant mieux, on se persuade plutôt le contraire. La pureté de la forme, loi générale de tous les écrivains, est surtout loi pour les poètes. La gêne spéciale qui naît pour eux du langage des vers leur crée moins de dispenses que d'obligations. La beauté intrinsèque et le charme de leurs ouvrages ne se passent point du mérite de la difficulté vaincue. La poésie se renie, elle s'abdique lorsqu'elle méconnaît cette loi : c'est, de sa part, se refuser la raison même de son existence; car elle n'existe qu'à la condition de transporter dans la forme des vers, avec tous les avantages qui lui sont propres, tous ceux du langage ordinaire. La perfection est sa grâce d'état; les exemptions qu'on réclame pour elle, c'est contre elle qu'on les obtiendrait. Et ce qui est vrai de la poésie en général est vrai à proportion, c'est-à-dire beaucoup plus, de celles de ses branches qui respirent le plus de liberté et supposent le plus d'élan. Plus l'imagination se donne de carrière, moins la langue et la versification doivent s'en accorder. Cette plus grande liberté est au prix d'une plus grande soumission. C'est dire que la poésie lyrique est tenue à plus d'exactitude que tout autre genre. Veut-on placer ailleurs le terrain des exceptions, et, renonçant à le chercher dans la distinction des genres, le cherchera-t-on dans celle des génies? Je le veux; mais alors prenez-y garde : le frein, le joug doit être surtout imposé aux forts. S'ils ont droit, et plus que d'autres, à se plaindre du fardeau

des règles arbitraires, ils sont doublement tenus à l'observation des lois fixées par la nature ou sanctionnées par la raison ; car leur supériorité met en leurs mains la destinée de ces lois, et l'exemple du désordre est d'autant plus redoutable qu'il descend de plus haut. Quel prétexte, au surplus, leur serait laissé quand leurs chefs-d'œuvre les ont réfutés d'avance, et que leurs productions les plus parfaites quant à la forme paraissent aussi les mieux inspirées? Racine, constamment parfait, manque-t-il de grâce, d'entraînement et d'éloquence? Et si jamais M. de Lamartine approcha de cette perfection, est-ce dans les morceaux où l'on sent le moins la puissance de l'inspiration poétique?

Le bonheur de quelques génies naturels à qui la correction a manqué, et qui en ont payé l'absence par mille traits sublimes, est un précédent dont peu d'écrivains ont le droit de s'autoriser, et dont personne, dans le fond, ne devrait oser se prévaloir. En tout cas, il ne saurait faire méconnaître une vérité psychologique des plus simples : c'est que la pensée et la forme sont intimement unies, et sont en principe une même chose. Et pour prendre la même idée par un autre bout, la disposition d'esprit de l'artiste religieusement appliqué à l'expression est-elle contradictoire au respect et à l'amour de l'idée qu'il s'attache à exprimer? Ne le voyez-vous pas s'éprendre, s'approcher toujours plus du fond par le soin de la forme? Et le mépris de la forme n'enferme-t-il pas secrètement le mépris de la pensée?

Il serait inutile de le dissimuler : M. de Lamartine s'est prévalu peu généreusement de son talent contre la loi commune. D'ouvrage en ouvrage on l'a vu jeter à la mer une partie de son lest. Il a fini par *se poser* comme un souverain, et par jeter au public ses vers comme des grâces royales. On dirait qu'il ne se permet pas de douter jamais de son idée : la première qui se présente est accueillie comme une inspiration ; il ne connaît pas les ratures et les reprises ; ce qu'il a écrit, il l'a écrit. Ce sont, pour tout dire, ses brouillons qu'il nous donne, brouillons admirables, il est vrai, et qui, de l'un à l'autre, faisant juger de ce que l'auteur était en état de faire, lui préparent, dans l'histoire littéraire, un article conçu à peu près en ces termes : M. de Lamartine, admirable poète, et, s'il l'eût voulu, parfait écrivain. Je ne sais s'il est encore temps de le lui dire ; mais je ne sais non plus ce qui pourrait nous imposer la loi de le lui taire. M. de Chateaubriand daigne soigner sa prose : à quel titre M. de Lamartine dédaignerait-il de soigner ses vers ? D'ailleurs, il faut tout dire : son génie est à lui, mais la langue est à nous ; la langue est notre sœur à tous ; nous la tiendrions pour déshonorée des caresses même d'un roi ; s'il la veut posséder, qu'il l'épouse, et qu'elle soit sa compagne, son aide, et non pas son jouet. On n'exagère point en disant que le respect de la langue de tous peut être classé parmi les devoirs moraux, et que le mépris de la langue, si commun à notre épo-

que, en est un des plus fâcheux symptômes. Il implique, à nos yeux, l'indifférence morale, le scepticisme, le désordre des idées et des mœurs, en un mot tout ce que nous voyons; et un temps comme celui-ci était nécessaire peut-être pour faire mesurer toute la portée de ces vers de Boileau :

« Surtout qu'en vos écrits la langue *révérée*
« Dans vos plus grands excès vous soit toujours *sacrée.* »

Nous avons réclamé contre le mépris de la forme; mais si l'occasion le demandait, nous nous élèverions avec autant de force contre le culte exclusif de la forme, contre la forme aimée pour elle-même, contre ce soin curieux du détail où l'inspiration première, distraite d'elle-même, se dissipe et se perd. Rien ne la supplée; elle seule est créatrice, et il n'est pas jusqu'aux beautés de détail qui ne lui doivent leur naissance comme les beautés plus générales. Le talent, tout d'âme, qui distingue M. de Lamartine, lui a fourni, sans qu'il se mît en peine de les chercher, une foule de ces menues beautés dont l'ancienne école était si curieuse, de ces jolis artifices de versification, de ces effets d'harmonie, de ces coupes de vers inusitées. Vous trouvez de tout cela dans *Jocelyn*, mais involontaire, et par conséquent transformé et rajeuni. C'est encore avec l'âme que M. de Lamartine sent les moindres détails pittoresques, et avec l'âme qu'il les exprime ou qu'il les figure; et cette versification, cette diction, qu'il ne

tient qu'à nous d'appeler savantes, sont chez lui, comme tout le reste, choses de sentiment et d'intuition. Un poète élevé dans l'atelier de Delille aurait longtemps vécu sur la renommée d'un vers comme celui-ci :

« Au murmure d'un lac flottant à petit pli; »

mais vraiment ce n'est pas la peine de le remarquer chez M. de Lamartine, qui en a mille pareils; il peut vous les céder à bon marché, car c'est à bon marché qu'il les obtient lui-même : ils lui coulent de l'âme comme tout le reste. Et, d'une autre part, l'âme seule, et non le métier, peut inspirer un vers comme celui-ci, que l'école pourtant serait si jalouse d'avoir trouvé :

« Dans l'éclair du couteau je vis la mort me luire. »

Tout ce dont le métier se pique, l'âme le peut aussi bien; et, dans ce même genre, elle trouve ce que le métier ne trouvera jamais. Je dis la même chose de la libre coupe des vers, des enjambements hardis, toutes choses dont l'école tenait registre; l'auteur a appris de son nouveau sujet ces beautés qu'il avait moins pratiquées, ainsi que la familiarité de l'accent et la naïveté des détails populaires.

A la différence de plusieurs des poètes de notre époque, M. de Lamartine s'est peu préoccupé des systèmes littéraires. Il est le Vergniaud de la poésie, et pourrait dire, comme ce célèbre orateur : « Je

n'ai pas besoin d'art, il suffit de mon âme. » Je ne sache pas qu'il ait beaucoup raisonné sur l'art; ses préfaces ne sont pas des poétiques, et s'il se rend compte quelquefois de ce qu'il a fait ou de ce qu'il veut faire, c'est sous des rapports plus importants, plus sérieux qu'il envisage son œuvre ou son dessein. Un poème lui apparaît moins comme un ouvrage que comme une action; la poésie est à ses yeux une fonction sociale, le poète lui-même un interprète des vérités tutélaires ou médiatrices. Et même il se garde bien d'affaiblir cette idée en l'exagérant; il la fortifie, au contraire, de ce qu'il lui refuse, et la poésie est pour lui d'autant plus digne et sérieuse qu'elle sait non-seulement se prêter à *l'action*, mais s'y subordonner. « On ne doit, dit-il, donner à ces « œuvres de complaisance de l'imagination que les « heures laissées libres par les devoirs de la famille, « de la patrie et du temps; ce sont les voluptés de « la pensée; il ne faut pas en faire le pain quotidien « d'une vie d'homme. Le poète n'est pas tout « l'homme, comme l'imagination et la sensibilité « ne sont pas l'âme tout entière. Qu'est-ce qu'un « homme qui, à la fin de sa vie, n'aurait fait que « cadencer ses rêves poétiques, pendant que ses « contemporains combattaient avec toutes les armes « le grand combat de la patrie ou de la civilisation?... « Ce serait une espèce de baladin propre à divertir « les hommes sérieux, et qu'on aurait dû renvoyer « avec les bagages parmi les musiciens de l'armée;

« il y a, quoi qu'on en dise, une grande impuis-
« sance ou un grand égoïsme dans cet isolement
« contemplatif que l'on conseille aux hommes de
« pensée dans les temps de labeur ou de lutte. La
« pensée et l'action peuvent seules se compléter
« l'une l'autre. C'est là l'homme. »

Ceci nous conduit au sujet de ce nouveau poème, ou de ce roman en vers; car c'est peut-être le nom du genre que M. de Lamartine vient d'introduire dans la littérature. Or le mot *sujet*, terme complexe, embrasse à la fois l'idée et l'action du poème; et si l'action se découvre d'elle-même, l'idée, il faut la chercher. Le plus court ne serait pas toujours de la demander au poète; il n'est pas sûr qu'il en ait le secret, et quelquefois le but qu'il atteint le mieux est celui qu'il aperçoit le moins. Nous n'avons pas pourtant la prétention d'apprendre à l'auteur de *Jocelyn* ce qu'il a pensé, ce qu'il a voulu; mais voici les idées qui nous paraissent la substance morale et comme la raison vivante du livre qu'il vient de publier. *Jocelyn*, c'est, à nos yeux, le dévouement récompensé par le dévouement, la charité distrayant, sans les consoler, d'inconsolables douleurs, la nature jetant ses magnificences comme un manteau de miséricorde sur l'humanité blessée, le prêtre vu en face de la société, la religion donnant un sens à l'énigme de la vie. Tels sont les éléments qu'il semble que l'auteur ait semés dans le terrain de sa fable; mais l'idée qui la traverse de part en part est

celle que nous avons indiquée la première : c'est le dévouement se payant de ses propres mains, la charité pour tous indemnisant l'amour de choix et de prédilection, une misère se soulageant à soulager d'autres misères. Cette idée a suscité la fable suivante ou s'en est emparée. A l'âge de seize ans, à l'instant même des plus doux rêves que puisse enfanter cette saison de la vie, Jocelyn sacrifie au bonheur d'une sœur tout un avenir de gloire et d'amour. Pour qu'elle puisse épouser celui qu'elle aime, il se résout à devenir prêtre (ces choses ont lieu en 1786). Pendant six ans qu'il passe au séminaire, l'orage politique se forme, grossit, éclate enfin dans les horreurs de 1793. La religion est proscrite, ses asiles violés, ses ministres massacrés ou fugitifs. Jocelyn, qui n'est point encore prêtre, fuit dans les Alpes du Dauphiné ; un pâtre lui indique un asile secret et inaccessible, où il passe plusieurs mois dans la solitude, s'enchantant des merveilles de la nature, mais sentant s'irriter dans l'isolement ce besoin que l'homme a de l'homme, l'instinct de la société et de l'amour. Un événement simple autant qu'extraordinaire lui jette un compagnon, une âme pour répondre à son âme, une vie pour compléter sa vie. C'est, sous les habits d'un jeune homme de seize ans, une femme à l'âme tendre et puissante. Dès lors il y a dans ce désert deux voix pour louer ensemble le Dieu de la nature, deux cœurs pour réaliser au sein de la

solitude tout ce qu'un innocent amour peut ajouter de touchantes merveilles à celles de la création. Lorsque la découverte inopinée du sexe de son compagnon ouvre à Jocelyn un avenir bien différent de celui que s'était créé sa dévotion printanière, un devoir sacré l'appelle pour un jour dans la prison où son ancien évêque se prépare au martyre. Demain il doit périr; aujourd'hui il veut se pourvoir pour sa nouvelle vie du breuvage et de l'aliment qu'un prêtre seul lui peut offrir. Pour remplir envers lui ce devoir, il faut que Jocelyn devienne prêtre, c'est-à-dire qu'il renonce à Laurence. Il oppose au vieux martyr ses innocentes espérances : le martyr lui oppose l'anathème; Jocelyn se dévoue; un instant, quelques paroles, quelques rites le séparent à jamais de Laurence. Chacun suit son chemin, l'évêque vers la mort, Laurence vers le monde, où elle porte un désespoir que ni la fortune, ni la dissipation ne consolent; Jocelyn vers la solitude, où il cherche dans les devoirs du prêtre et dans la méditation de l'éternel avenir l'adoucissement d'une intarissable infortune. C'est au milieu de ces soins, dont le tableau remplit une partie du poème, qu'une nouvelle douleur l'atteint au centre même de son ancienne douleur. Laurence, toujours à lui, mais fanée par le souffle impur du monde et presque avilie, vient expirer dans sa solitude où le hasard l'amène mourante; il lui creuse une fosse dans ces hautes retraites voisines du ciel, et où jadis

leurs deux cœurs, unis dans l'innocence, ont cru goûter les félicités du ciel. Dès lors, et de loin en loin, quelques incidents tristes et beaucoup d'œuvres de compassion remplissent seuls la vie et le journal de Jocelyn. Puis, durant trente ans, trente ans de vieillesse anticipée, il se tait, il agit, il souffre, il aide à souffrir; le silence et l'ombre environnent sa vie et même sa mort; nous apprenons seulement qu'il a cessé de souffrir, et que ses restes ont été déposés dans la tombe solitaire qu'il a creusée à Laurence.

II.

En voilà assez sur l'œuvre littéraire. Il nous reste à examiner le système, le fonds d'idées sur lequel a travaillé M. de Lamartine. Avons-nous qualité à ses yeux pour aborder ces matières? Nous l'ignorons; mais parmi les motifs de récusation qui pourraient être allégués par lui-même ou en son nom, il en est un que nous ne voulons pas lui laisser. L'auteur de ces articles est né protestant, et n'est sorti ni ne songe à sortir de la communion où il est né; mais cette circonstance devient insignifiante dans les questions qu'il essaie d'agiter et dans le point de vue où le place forcément l'œuvre de M. de Lamartine. Né catholique, l'auteur de l'article ne dirait pas autre chose que ce qu'il va dire; ses griefs contre le poète seraient absolument les mêmes, et rien n'em-

pêche l'auteur de *Jocelyn* de se figurer que c'est un catholique qui se permet ici de le prendre à partie.

En effet, un catholique, j'entends un catholique chrétien, aurait doublement à se plaindre de M. de Lamartine. Narrateur et docteur, poète et philosophe, l'illustre écrivain est également en faute vis-à-vis du catholicisme.

Il n'est point de récit qui ne renferme un enseignement. Raconter, c'est juger. Avant tout, le choix des faits, et ensuite la couleur qu'on leur donne, énoncent la pensée ou les intentions d'un auteur. Nul doute même qu'entre toutes les manières de formuler sa pensée et de l'inculquer, la narration ne soit la plus énergique et la plus sûre de son effet. Tout le monde est plus touché des faits que des raisonnements, et montrer vaut toujours mieux que démontrer. C'est faute de savoir raconter qu'on disserte. Et si quelqu'un, ayant le choix, se décidait pour la dissertation, il ferait preuve par là de plus de bonne foi que d'habileté. Ainsi donc toute fable renferme ou vaut une doctrine, et *Jocelyn*, si pathétique, si passionné, ne fait pas exception à la règle. Or, que voyons-nous dans *Jocelyn*?

M. de Lamartine aura bien des pages à écrire en faveur du célibat des prêtres avant d'effacer l'impression que laisse dans l'âme le malheureux Jocelyn, victime de cette inexorable loi. C'est cette loi qui le sépare de la femme qu'il chérit, et cette femme elle-même du bonheur et de la vertu. Et plus

le lecteur a été intimement associé par le talent de M. de Lamartine aux innocentes espérances de Jocelyn, plus, au moment fatal, il s'associe à l'amertume de ses regrets. Fallait-il nous exposer à cette dangereuse tentation? Fallait-il surtout y exposer de jeunes prêtres, qui ont des souvenirs, peut-être des regrets, et cherchent à leur imposer silence, et qui, lisant *Jocelyn*, vont les entendre crier dans le fond de leur âme? On dira que le tableau des sacrifices faits au devoir ne saurait être banni de la poésie, que le sacrifice est la suprême beauté de la vertu, et que l'émulation ne se passe point de l'exemple. Je conviens de tout cela; mais quand on veut sérieusement ce résultat, on s'y prend d'une autre sorte. On ne s'arrête pas avec complaisance sur des images d'amour; on n'épuise pas son talent à peindre les délices d'une passion doucement livrée à sa pente naturelle; on est plus sobre, plus circonspect, plus chaste peut-être; on donne au dévouement un motif plus impérieux, une occasion plus raisonnable; on ne montre pas la *nature* si séduisante et la *grâce* si austère; on ne fait pas si mornes les joies du dévouement; en un mot, on n'écrit pas un livre dont l'impression générale est si peu favorable au but qu'on a semblé se proposer. Je reviendrai sur plusieurs de ces idées : il ne s'agit pour le moment que de rendre l'effet total de l'ouvrage, et j'ose bien assurer qu'un tel ouvrage n'affermira pas la vocation d'un seul séminariste, et ne

sera pour la majorité des lecteurs qu'une diatribe éloquente contre le célibat des prêtres.

Voici quelque chose de plus grave encore. Pourquoi Jocelyn devient-il prêtre? Sa vocation était anéantie dans son cœur; il avait même contracté dans le désert des engagements incompatibles avec le sacerdoce; ils sont purs, ils sont sacrés, et nul engagement antérieur ne les a d'avance annulés. Moralement, Jocelyn est marié; un obstacle dirimant, à prendre la chose dans le sens moral, s'élève entre lui et la prêtrise. Pourquoi donc, encore une fois, pourquoi donc Jocelyn devient-il prêtre? O poète imprudent! quel fantôme vous élevez à la place du catholicisme! Jocelyn devient prêtre afin de pouvoir donner l'absolution, puis le pain et le vin de la cène, à un autre prêtre qui s'en va mourir. Que, dans la présence ou à la portée d'un prêtre, le vieil évêque ne se passe point des secours d'un prêtre, qu'il soit même tenu de les réclamer, je le veux; mais Jocelyn n'est point prêtre, mais Jocelyn ne peut le devenir; après comme avant son arrivée, l'évêque est seul dans sa prison, si l'on est seul avec Dieu. Cette ordination improvisée, forcée, consommée sous les tonnerres de l'anathème, est une véritable prévarication, que l'intérêt de l'éternité ne saurait excuser, car cet intérêt n'est point engagé. Personne n'oserait dire qu'un prêtre fidèle, qu'un homme pieux, perd ses titres à l'héritage céleste parce que, contre sa volonté et son vœu, il est mort

loin des consolations de l'Eglise. Et quelle est, j'en appelle à la conscience humaine, quelle est la spiritualité d'une religion qui fait dépendre toute la vie d'un homme et le salut éternel d'un autre homme, de quoi, je vous prie? d'un morceau de pain et de quelques gouttes de vin! C'est, direz-vous, le pain et le vin de la cène; c'est, selon la foi catholique, Dieu lui-même s'incarnant de nouveau par miséricorde. Je réponds qu'après la consécration comme avant, c'est du pain et du vin pour quiconque ne les reçoit pas dans un cœur sanctifié; ou, parlons autrement, eh bien! oui! c'est le corps et le sang du Messie dépensés en pure perte. Dans la prison de Grenoble, ce pain et ce vin, c'est Dieu devenant la pâture de la superstition et du fanatisme; le sacrifice de l'Homme-Dieu solennisant un sacrifice inutile et coupable; Dieu présent en chair, absent en esprit; car « où est l'esprit de Dieu, là est la li« berté : » et quelle liberté que cet esclavage des formes et des rites; quelle liberté que celle d'un homme qui, prêt à sceller sa foi de son sang, ne s'estime point affranchi s'il n'a pris la cène, et, nouveau Thomas, ne veut croire à son salut qu'après avoir mis ses mains de chair dans la chair sanglante de son Sauveur! Quelle foi que celle d'une âme que la Parole n'a pu rendre certaine de son adoption, et qui mourrait désespérée si elle ne pouvait auparavant « connaître en la chair » Celui que dès longtemps elle doit connaître d'une manière

plus spirituelle et plus sainte! Et que sont donc devenus, mon Dieu! tous ces saints que le glaive a surpris, si l'on ose parler ainsi, à jeun de la nourriture eucharistique? Les avez-vous repoussés en dépit de votre propre Esprit « qui rendait témoi« gnage à leur esprit qu'ils étaient pourtant vos « enfants? » Certes, dans ce cas, il y a quelque douceur dans les lieux de la désolation ou des douleurs expiatoires; les saints y abondent; ils y chantent, quoique en pleurant, vos immortelles louanges; ils y répandent autour d'eux le parfum de la grâce; ils y transportent les délices du Paradis; mais je crains bien, en vérité, que, quelque part qu'ils soient, l'évêque martyr ne soit pas avec eux. Sa piété est si dure! sa foi si dénuée d'onction! ses entrailles si peu chrétiennes! Le fanatisme est beau en poésie; il a même, à parler relativement, son prix ailleurs encore; mais le poète qui poursuit un but sérieux d'instruction ne doit pas laisser lieu de penser qu'il épouse les emportements du zèle aveugle et amer. C'est à mes yeux le tort de M. de Lamartine en cet endroit; tort qui nous paraîtra bien inconcevable quand nous l'aurons entendu formuler son catholicisme. Nous y arriverons tout à l'heure; mais d'abord concluons, des faits que nous venons de rappeler, que le poète, en tant que narrateur, a encouru les reproches de tout catholique sincère et prudent par la couleur odieuse qu'il a involontairement jetée sur deux institutions de la religion qu'il professe.

Qu'il professe! Avons-nous bien dit? Savons-nous bien quelle est la religion qu'il professe? Les précédents ouvrages de M. de Lamartine, y compris le *Voyage d'Orient*, ont pu laisser ce point très indécis dans l'esprit d'un grand nombre de lecteurs. Catholique dans les vieux temples, panthéiste dans les vieilles forêts, abondant tour à tour dans le sens des rationalistes et dans le sens des orthodoxes, chrétien « parce que sa mère était chré-« tienne, » philosophe parce que son siècle est le dix-neuvième, acceptant les prophéties et renversant les miracles, sans prendre garde que les prophéties sont aussi des miracles; mais toujours, il faut l'avouer, ému de la beauté de Dieu, retentissant comme une lyre vivante au contact des merveilles de la création, répandant son cœur avec la simplicité de l'enfance et du génie devant l'Etre invisible dont la pensée tout à la fois l'oppresse et le ravit, M. de Lamartine nous avait mieux fait connaître ses sentiments que son système; mais aujourd'hui nous n'en pouvons plus douter, son système est de n'en point avoir. L'auteur de *Jocelyn* nous avertit lui-même « qu'on ne trouvera autre « chose dans ce poème que le sentiment moral et « religieux pris à cette région où tout ce qui s'élève « à Dieu se rencontre et se réunit, et non à celle « où les spécialités, les systèmes et les controverses « divisent les cœurs et les intelligences. »

A travers le vague de ce langage, ou plutôt à cause

de ce vague même, la pensée actuelle de M. de Lamartine se démêle fort aisément. Sa religion est celle qui, admettant le moins possible d'éléments positifs, exclut par là même la controverse, ou la permet tout au plus sur une seule question, celle qui se débat stérilement entre les théistes et les athées. Sa religion n'est aucune des « *spécialités* qui « divisent les cœurs et les intelligences; » or, le christianisme positif est une *spécialité*. Il est vrai que Jocelyn est un prêtre chrétien, et très positivement chrétien, si nous en jugeons par la soumission qu'il a prêtée à deux institutions catholiques, dont l'une même se spécialise jusqu'à s'individualiser; car on ne peut nier que ce qu'elle est dans la pensée et dans la volonté du vieil évêque ne soit le fait et le propre de son fanatisme individuel. Quoi qu'il en soit, Jocelyn, dans cette occasion, se manifeste comme catholique très *spécial;* et néanmoins c'est lui que M. de Lamartine va prendre pour type et pour organe de cette religion libérale et pacifique qui repousse, au nom de la concorde, toutes les *spécialités*, tous les *systèmes* et toutes les *controverses*. Il y a là une dure inconséquence, et littérairement un défaut d'ensemble, une solution de continuité qui a dû frapper tout le monde, et par laquelle, si l'on peut ainsi parler, l'œuvre du poète est blessée au cœur. Sans doute il était psychologiquement possible que Jocelyn passât d'une religion à l'autre; je dis seulement *possible*, car il est dans

la nature humaine de s'attacher davantage aux idées auxquelles on a sacrifié davantage; et la vraie ressource de Jocelyn, victime d'un certain catholicisme, était de devenir catholique au même taux et selon la même norme; mais si, au contraire, sa religion se dilate indéfiniment, si les contours de son système se vaporisent et s'effacent, cette révolution, cette péripétie, devait être non-seulement signalée, mais décrite, mais expliquée dans le poème dont elle devenait forcément le vrai nœud. L'auteur ne s'en est pas soucié; et ce n'est pas *le seul* trait qui accuse de superficialité, dans Jocelyn et ailleurs, la philosophie de M. de Lamartine.

Quoi qu'il en soit, voici Jocelyn *devenu* rationaliste, et non pas à moitié, enveloppé d'ailleurs de catholicisme comme d'une espèce de poésie sensible, catholique à l'extérieur pour lier le présent au passé, théosophe pour rattacher le présent à l'avenir. Ne me demandez pas les articles de son symbole; il vous a déjà été récité ailleurs; c'est le thème de la plupart des *Méditations* et des *Harmonies;* ramassez tout ce que vous pourrez de beaux vers de ces deux recueils, prenez à poignée ces magnifiques images du néant de la vie, de la poésie des ruines, de l'éternelle jeunesse de la nature, des mille voix de la création, du concert des sphères, de l'immensité de Dieu, de la réunion promise dans son sein à ceux qui s'aimèrent ici-bas, ajoutez-y quelques allusions bibliques fort touchantes, et vous avez la

religion de Jocelyn et de M. de Lamartine. Rien de moins, mais aussi rien de plus; car en vain dans le nouveau poème vous chercherez l'élément vital, je ne dis pas du christianisme, mais de toute religion née ailleurs que dans un cerveau de poète, l'élément générateur de toute religion qui a exercé quelque empire sur les individus et sur les peuples; je veux dire l'élément de la conscience, l'idée de la loi, de la responsabilité, du péché, de la satisfaction; tout ce qui rend une religion sainte, tout ce qui l'élève au-dessus de la poésie, tout ce qui en fait autre chose qu'une manière de courtiser la divinité, tout ce qui lui donne un corps, une substance, *une réalité:* tout cela manque dans la religion désossée de Jocelyn. Je le crois bien, vraiment, que, dans une telle religion, on est à l'abri de la controverse; on n'en a pas même avec soi! ce grand débat de l'homme avec l'homme, ou plutôt de l'homme avec la loi, du pécheur avec Dieu, ce procès pathétique et solennel, dont la sainte Bible nous livre les pièces, et à l'étude duquel M. de Lamartine semble n'avoir appliqué que sa *seconde âme*, tout cela est absent de Jocelyn; et Jocelyn est un prêtre chrétien!

Chose inouïe, et pourtant trop naturelle, que M. de Lamartine ait deux fois, et de deux manières opposées, attaqué le catholicisme dans *Jocelyn:* une première fois en le dénaturant par des exagérations gratuites, une seconde en lui soutirant, par le rationalisme, toute sa sève et toute sa saveur! En pos-

session d'une belle idée, que nous avons indiquée dans notre premier article, il l'a gâtée à plaisir; il l'a encadrée dans une contradiction, dans un nonsens; il l'a semée dans un champ stérile, où elle ne lèvera pas; son œuvre, à parler même littérairement, est une œuvre manquée, dont il ne restera que quelques beaux morceaux et une foule de beaux vers. Car l'immortalité n'est acquise qu'aux idées complètes, aux œuvres conséquentes; c'est là le caractère des œuvres-modèles : la postérité ne range dans ce nombre que ce qui porte, dans le point de vue théorique ou pratique, le sceau de la vérité morale.

Mais j'oublie qu'il n'est plus question de littérature, et que je me suis constitué, contre M. de Lamartine, le défenseur, faible mais sincère, du catholicisme chrétien, disons mieux de la *spécialité* religieuse qui s'appelle christianisme. Or, excepté l'avantage d'écarter la controverse, je reprends à la théosophie sans nom de M. de Lamartine, et je rends au christianisme positif tous les avantages dont le poète a prétendu investir la religion de Jocelyn. Cette religion (et j'en tire la preuve de *Jocelyn* même) n'est ni intelligente, ni pratique, ni sociale, ni joyeuse comme le christianisme positif. Restera ensuite à évaluer le seul avantage que nous ne lui refusons pas.

Le christianisme est une pensée, une pensée de Dieu. Cette pensée, simple et grande, puisqu'elle est divine, se ramifie en une multitude de pensées qui

se rejoignent par leurs extrémités à toutes les parties de notre existence morale. De Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, l'idée chrétienne communique et circule, par mille points, dans un mouvement régulier et continu. La vie divine et la vie humaine se fondent l'une dans l'autre, comme le sang des artères dans les veines et des veines dans les artères, sans qu'aucune goutte s'échappe et se perde. Cette pensée qui est toute à Dieu se révèle tout entière dans des faits. Modèle suprême des habiles poètes dont je parlais en commençant, l'éternelle Sagesse a moins enseigné qu'elle n'a raconté, ou plutôt agi. Elle a écrit sa pensée en faits éclatants dans la création du monde, dans les bénédictions et les malédictions du premier couple, dans le déluge, dans la vocation du père des croyants, dans l'œuvre de Moïse, dans le culte de Jérusalem, dans les miracles, dans les prophéties, dans la naissance et dans la mort de Jésus. Tous ces faits et mille autres intermédiaires sont, les uns avec les autres, et tous ensemble avec le dessein de Dieu, dans une liaison aussi organique, aussi intime, que la main avec le bras, la tête avec le corps. L'unité de pensée se révèle, dans cette grande œuvre, à l'esprit des uns, au cœur de tous, et se constate d'une manière irrécusable par l'unité qu'elle rétablit dans l'être humain; car il est impossible que ce qui produit l'unité manque d'unité. Tous ces faits consommés dans l'espace et dans le temps, tous, à les voir, contingents et con-

crets, étrangers en apparence à toute abstraction, n'en sont pas moins une philosophie, et, pour ceux qui la comprennent, l'unique philosophie. Ils sont, dans le temps, la réalisation de nécessités éternelles, et, dans l'ordre surnaturel, l'expression de vérités naturelles. Toutes choses y sont à la fois parfaitement divines et parfaitement humaines, union dont Jésus-Christ a été le type et la personnification; et non pas humaines quoique divines, mais humaines parce qu'elles sont divines, et réciproquement. Riche et vivante philosophie, qui intéresse à la fois toutes les facultés, qui les exerce toutes, qui se proportionne à toutes les capacités, et qui l'a bien prouvé, puisqu'ayant été la nourrice des plus puissantes intelligences, elle est aussi l'instrument le plus énergique de la culture du peuple, et un infaillible moyen de réveil, de développement, pour les intelligences endormies[1].

C'est sur ce tableau, où l'unité éclate dans l'immense variété des détails et des aspects, sur cette scène intellectuelle où toutes les pensées sont des êtres qui vivent et palpitent, où les idées respirent dans les faits, où l'histoire est une doctrine, où la pensée éclairée par le sentiment, le sentiment animé par la pensée, jouissent ensemble de l'unité de la grande œuvre qui leur est offerte, et du sentiment de

(1) On a donné le détail et les preuves de ce fait dans *le Semeur*, T. II, p. 52.

leur propre unité; c'est sur ce tableau que M. de Lamartine étend l'uniforme et nébuleuse couleur d'une théosophie sans forme et sans contours, sans parties et sans organisme; c'est à cette parole vibrante et accentuée qu'il substitue un son vague et inarticulé, de même que, d'une symphonie lointaine, rien n'arrive à l'oreille que la basse sourde et continue sur laquelle se dessine la richesse du thème musical. Encore si c'était un *système* dans le goût de ceux de ces puissants rêveurs dont la dialectique inexorable est une autre fatalité! Mais quelques belles pensées, flottant sur la fable de Jocelyn, comme les débris d'un naufrage, quelques pensées ou plutôt quelques élans, quelques cris de l'âme, quelques beaux aperçus de la vie humaine et des choses de l'âme, ne sauraient donner à l'esprit ni une nourriture suffisante, ni une satisfaction véritable. Rien de lié, rien de compact, rien d'achevé; pas même le commencement d'un *système*. Ce mot est décrié: mais peu importe; on ne peut régler sa vie que sur un système; quiconque n'en a point vit au hasard; un système n'est qu'un principe entouré de ses conséquences; et il est également insensé de prétendre vivre sans un principe ou sans les conséquences du principe qu'on a accepté.

Le vrai christianisme est pratique; tout en lui se hâte vers l'action; la morale y est si près du dogme qu'à peine les peut-on distinguer; d'entrée et d'intention le christianisme est une morale. Dieu ne s'y

définit pas, ne s'y décrit point; sans autre préambule il prescrit et ordonne. La spéculation n'y vient que par occasion, et à la seconde ligne : la nature de Dieu s'y révèle dans sa volonté, ce qu'il commande nous enseigne ce qu'il est. Conciliation admirable de deux caractères qui, dans l'homme naturel, trop souvent se contredisent et se repoussent : le système religieux qui développe le plus la pensée pousse le plus à l'action; la pensée chrétienne réclame l'action, l'action chrétienne sollicite la pensée; la spéculation et l'action sont au profit l'une de l'autre; et le christianisme positif ne crée pas deux sortes de chrétiens, ceux qui pensent et ceux qui agissent; ainsi les forces de notre nature *s'équilibrent, s'harmonisent* et concourent; ainsi, connaître et agir, ces deux choses qui font tout l'homme, font par excellence tout le chrétien. Et ce n'est pas tout; le christianisme, œuvre d'un Dieu qui sait ce qui est dans l'homme, organise admirablement l'homme pour la vie telle qu'elle est, et pour toutes les parties de la vie; il ne laisse en friche aucun coin du champ de l'existence humaine; il fournit des penseurs à la science, des bras aux œuvres matérielles; il accepte la nature et ses données les plus diverses, la terre et ses plus différents séjours, la vie et toutes ses circonstances, l'homme, en un mot, tout entier, et partout l'autorise à l'action, l'y dispose et l'y pousse. C'est la religion de la réalité, de l'action, de la vie. C'est une sagesse aussi propre à l'homme que

digne de Dieu. Elle stimule à la fois l'activité et la sanctifie.

M. de Lamartine, qui sait bien que la religion, comme la pensée, doit se traduire en action, nous a montré Jocelyn actif et dévoué. Il en était bien le maître; Jocelyn devait être ce que voulait son poète; mais ce n'est pas le christianisme de Jocelyn qui l'a fait ce que nous le voyons être. On peut être actif, et même utilement actif, sans avoir la foi; mais la foi de Jocelyn, si c'en est une, n'inspirera jamais l'activité. C'est le panthéisme de l'Orient transporté dans les hautes Alpes, le Sirocco soufflant sur les glaciers. L'action n'a que trois ressorts; la foi, le devoir et l'amour : et qu'ils sont faibles tous trois dans une religion qui ne donne pour base à la croyance que la sensibilité, qui tient si peu de compte de la loi qu'elle méconnaît la nécessité d'une réparation, enfin qui donne à l'amour le même point de départ qu'ont choisi de tout temps le scepticisme et le désespoir, je veux dire la contemplation de la nature et de la vie ! Une vive impulsion vers l'action ne saurait être fournie à tous par une religion qui ne saurait être que celle du petit nombre, puisqu'elle vit de loisir, de rêverie et de contemplation. Si cette religion pouvait gagner les âmes, elle y jetterait l'engourdissement et le sommeil. Nous n'en sommes pas là sans doute, et nos industriels, s'ils lisent M. de Lamartine, ne prennent pas, je m'assure, son mysticisme au sérieux : l'action, ardente, infatiga-

ble, mais irréligieuse, est, plus que jamais, l'âme et la religion du monde civilisé; et l'on a trop de foi aux merveilles de la vapeur comprimée pour donner beaucoup d'attention à cette autre vapeur, sans force parce qu'elle est sans limites, qui ondule et se perd dans l'horizon de la théosophie. Mais l'action, qui ne manquera jamais, l'action n'est pas une religion; elle a besoin de la religion pour s'orienter et se sanctifier; jamais le monde ne se passera de Dieu; la preuve de cette vérité jaillit aujourd'hui de tous les esprits et de l'aspect de la société. Que ce besoin devienne de plus en plus impérieux, il se satisfera de quelque manière; mais jamais le monde, qui sent que sa vocation est à la fois de croire et d'agir, ne se contentera, ni n'essaiera même de la religion de Jocelyn; il a du temps pour la pensée, il n'en a pas pour les extases; il demande des prémisses, mais pour arriver à une conclusion: et la religion de Jocelyn n'en a point. Le monde est trop pressé pour s'accommoder d'un syllogisme perpétuellement suspendu.

Qu'un Jocelyn réel, muni de la seule religion qui se formule dans ce livre, coure des monts aux vallées et des vallées aux monts, pour remplir envers ses paroissiens les offices de la charité, qu'il use sa vie dans la pratique des plus pénibles devoirs, j'y consens, mais je le plains; car s'il porte en lui le principe de l'action, il n'en porte pas les moyens. Il n'a prise que sur les souffrances matérielles; mais

les souffrances de l'âme se dérobent à son zèle. Je ne sais ce qu'il dit aux malades et aux mourants : leur parle-t-il du Christ? j'en doute, car à nous il ne nous en parle jamais, et son journal intime est plein de tout autres choses. Il ne demande pas comme un *autre* poète à Celui que figure le crucifix :

« Pour éclaircir l'horreur de cet étroit passage,
« Pour relever vers Dieu leur regard abattu,
« Divin consolateur dont nous baisons l'image,
« Réponds, que leur dis-tu? »

Loin de redire les paroles du Consolateur, il ne les sait pas ni ne cherche à les savoir. Aux laboureurs qu'il veut encourager au travail, il n'allègue que les vérités ou les pensées de la religion naturelle et des considérations sociales, puissantes sur les âmes disposées par le Christianisme à les recevoir, bien impuissantes, bien peu intelligibles pour un peuple que l'idée chrétienne n'aurait pas encore familiarisé avec l'universelle fraternité. Rassemble-t-il autour de lui, pour les enseigner, les enfants de son village? Sous le nom de religion, c'est une leçon d'astronomie que leur donne le jeune prêtre, leçon qui se réduit au calcul de ce qu'il a fallu de force au bras de Dieu pour lancer dans l'espace ces globes lumineux infiniment plus pesants que le volant ou la balle lancée par la main de l'enfant. Nous n'ôtons rien à la valeur intrinsèque des arguments tirés de la religion naturelle ; nous redisons seulement, sur

la foi des siècles, que ce n'est point avec ce levier qu'on reportera la vie humaine au point d'où elle est tombée et où Dieu veut qu'elle remonte. De tels arguments s'adressent à l'homme sain et normal, lequel, d'ailleurs, n'aurait pas besoin que sur ce sujet on se mît pour lui en frais de logique et de démonstration; car, ces arguments, il saurait bien se les adresser à lui-même. Mais un tel homme est un être de raison; avant d'agir sur lui, il faut le créer, et c'est vers cette création nouvelle, cette restauration, que tout l'Evangile est dirigé. Voilà le point d'intersection des deux routes, du christianisme et de la théosophie. Avec vos arguments tirés de l'histoire naturelle et de l'astronomie, vous n'apprendrez au cœur de l'homme que ce qu'il sait sans vous, vous ne lui ferez vouloir que ce qu'il veut d'avance, ni faire que ce qu'il fait déjà. Aucun changement fondamental ne peut résulter de l'emploi de tels moyens. Il faut fournir à l'homme un point de vue nouveau, et c'est là le propre du christianisme. La conviction du péché et de la déchéance, la découverte de l'absolue inviolabilité de la loi, l'offre généreuse d'un salut gratuit et inconditionnel, Dieu lui-même payant, par la vie et par la mort du Christ, ce salut inespéré, tous ces faits tombant coup sur coup dans l'âme, se fortifiant mutuellement, se servant les uns aux autres de complément, de vérification et de contre-poids, créant en l'homme non-seulement un nouveau système, mais un nouveau sens moral,

en renouvelant toutes ses notions, renversent à la fois toutes ses craintes et ses espérances, et laissent tomber dans son cœur, du milieu d'un sublime orage, l'impérissable semence d'une nouvelle vie. Avec une nouvelle vie éclot dans son cœur ce que saint Jacques appelle admirablement « la loi de la « liberté » ou « la loi parfaite. » C'est la loi présentée par la grâce, la loi sanctionnée par le pardon, la loi fortifiée par l'espérance, la loi acceptée par la reconnaissance, la loi accomplie par l'amour et incessamment garantie par la joie intarissable de la réconciliation; la loi triomphant dans la liberté; loi plus inflexible et plus douce, plus exigeante et plus facile, plus impérieuse et plus aimable, plus divine et plus humaine que celle dont auparavant nous lisions dans notre conscience les traits redoutables quoique à demi effacés. Doutera-t-on que la loi parfaite ne le soit à tous les égards, et qu'étant loi de liberté elle ne soit par là même, et par excellence, loi d'activité? Elle pousse à l'action, et elle y pousse sans relâche; l'obéissance chrétienne a son but au-delà de tous les buts; elle ne reconnaît de limites que celles du possible, et ne la trouve nulle part; elle paie toujours parce qu'elle se sent insolvable; n'ayant rien à donner, elle se donne elle-même; et toutes les prestations qu'elle se demande à elle-même, elle les consomme ou les remplace par l'amour. Chaque chrétien, nous l'avons déjà dit ailleurs, est un César, croyant n'avoir rien fait tant

qu'il lui reste à faire. Une activité sainte et intarissable, tel est le caractère et la grâce du christianisme vivant[1].

Que manque-t-il au christianisme, religion intellectuelle et pratique, que lui manque-t-il pour être social, si la *charité*, principe générateur de la vraie sociabilité, est précisément le caractère par lequel il se distingue et se nomme? On ne lui dispute pas ce caractère, je dirais presque qu'on le lui abandonne, se réservant peut-être de le lui emprunter au besoin pour vivifier les projets dont on attend le bonheur du monde. Malheureusement la charité ne se détache pas des faits qui lui ont donné naissance; et, avec elle, il faut accepter ces faits, c'est-à-dire le christianisme tout entier. Cela n'empêche pas de former projets sur projets, et de construire de vastes mécanismes, sans s'embarrasser si, quand il s'agira de leur imprimer le mouvement, la force motrice ne manquera pas. Il n'est pas même sûr qu'on s'entende bien sur le mot; peut-être ne voit-on dans la charité qu'une vertu de prêtre, de dévot ou de sœur grise, je ne sais quelle bénignité de sacristie, une habitude d'aumônes et d'œuvres pies, et rien au-delà. On dirait que Jésus-Christ, le patron de l'humanité, de la civilisation et de l'avenir, est venu fonder ici-bas, non pas un nouvel univers,

(1) « Amor Jesu nobilis ad magna operanda impellit... Amans volat, currit et lætatur. Amor modum sæpè nescit... de impossibilitate non causatur. » (*Imitation de J.-C.*)

mais un couvent sous le nom d'Eglise, et une secte sous le nom de religion. On se pare néanmoins des idées dont il a ensemencé les friches de la conscience humaine; que dis-je? on les lui oppose comme si elles n'étaient pas siennes, on les fait succéder à ses doctrines comme si ce n'était pas le faire succéder à lui-même; on proclame (lisez la préface de *Jocelyn*) que « l'œil humain s'est élargi par « l'effet d'une civilisation plus haute et plus large, « par des religions et des philosophies qui ont ap- « pris à l'homme qu'il n'était qu'une partie imper- « ceptible d'une immense et solidaire unité, que « l'œuvre de son perfectionnement était une œuvre « collective et éternelle. ».

Soit, l'œil humain élargi a vu tout cela; mais qu'importe qu'il l'ait vu, si le cœur ne s'élargit pour le sentir? ou plutôt, comment l'œil se serait-il jamais ouvert à ces idées, parfaitement étrangères au monde ancien, si l'homme n'avait été pourvu d'un nouveau sens, la charité universelle? Vraies ou fausses, ces théories dérivent d'une découverte qui n'est pas d'hier, qui n'a pu résulter des progrès de l'entendement et du savoir, mais d'une révolution opérée dans le cœur humain. Celui qui, du sein du nationalisme hébreu, en face de l'égoïsme romain, au fort des usurpations du *moi* individuel et politique, proclama de sa bouche, réalisa dans sa vie, consacra par sa mort le principe de la fraternité humaine, de la fraternité en Dieu, celui-là pour

jamais a clos la carrière des découvertes et des conquêtes dans le monde moral. Tout ce qui se fera dans l'intérêt de l'humanité découlera du principe vivant qu'il a posé; tout ce qu'on voudra faire pour l'humanité hors de ce principe, hors de l'inspiration chrétienne, ou restera à l'état de simple pensée, ou verra s'effacer, dès les premiers pas, son caractère emprunté. Le cosmopolitisme est né avec le christianisme. De même que Christ a porté toute l'humanité dans son cœur, chaque chrétien porte dans le sien « ce noble fardeau du genre humain, » comme s'exprime Bossuet. Il ne faut pas que ceux qui ont inventé le grand mot d'*humanitarisme* (auquel M. de Lamartine a fait l'honneur de l'employer) s'imaginent avoir inventé la charité; et, parce qu'ils ont formulé à leur manière l'avenir de l'humanité, ils ne doivent pas se flatter d'avoir donné à cette notion d'humanité, dans la conscience humaine, une réalité qu'avant eux elle n'avait pas. L'important est de *bien aimer;* ce bon amour, la charité, est, de sa nature, expansif et universel. En me faisant aimer mon voisin, Christ me fait aimer tous les hommes; et s'il est vrai de dire : « Celui qui « n'aime pas son frère qu'il voit, comment pourrait-il « aimer l'humanité qu'il ne voit point? » il ne l'est pas moins de dire : « Celui qui aime son frère qu'il « voit, comment n'aimerait-il pas l'humanité qu'il « ne voit point? » Le christianisme va du simple au composé, de l'individu aux masses : la marche in-

verse n'est pas admissible. Je me fierais peu à des religions et à des philosophies qui n'imposeraient pas à l'amour le nécessaire noviciat de la charité domestique ou privée, qui embrasseraient l'univers dans une étreinte idéale dont chaque individu à part pourrait être exclus, et qui, en nous commandant d'aimer en grand, nous laisseraient libres peut-être de haïr en détail. Je crains que, dans cet élargissement de l'œil humain, les objets les plus prochains n'échappent à son regard; je crains que la préoccupation du bien collectif ne nuise à celle du bien individuel; et tous ces *moi* personnels s'abdiquant et allant se perdre dans je ne sais quel *moi* universel sont des chiffres et non plus des hommes. Les philosophies du siècle tendent fortement à annuler l'individualité; ce serait le plus grand mal qui nous pût arriver; car l'humanité n'a point de cœur, et l'amour, la vie par conséquent, ne réside que dans l'individu.

Cela n'empêchera pas le christianisme de s'associer à toutes les idées, à toutes les œuvres qui embrasseront de vastes intérêts ou ceux de tout le genre humain. Le christianisme n'est ni économiste, ni publiciste; mais il se sert de tout, comme il sert à tout. Longtemps avant les âges modernes, il a créé des cosmopolites de profession dans la personne des missionnaires : Colomban, François Xavier, étaient-ils autre chose? Et, de nos jours, combien de leurs émules portent aux peuples lointains, entre les feuillets de l'Evangile, la civilisation, les lumières et la liberté!

Mais le christianisme ne reconnaît à personne le droit ni le pouvoir de guérir sans lui l'humanité malade, et de reconstituer la société. Il ne croit pas à une charité qui n'a pas, sous ses auspices, subi une épreuve préalable, une halte, si vous voulez, dans l'exercice des dévouements quotidiens et obscurs. La *charité politique* avant la *politique chrétienne* lui apparaît comme une belle alliance de mots, une belle antithèse peut-être, et rien de plus. A la vue de cette philanthropie savamment formulée, et se mirant dans des écrits qui seront peut-être ses *seules* œuvres, le chrétien soupire; et le génie du mal, dont l'ombre sinistre s'allonge sur la société comme au déclin du jour l'ombre des monts sur les plaines, hausse les épaules et sourit. Ces illusions le réjouissent, ces méprises le rassurent; il aime de si « sages « ennemis. » Ses craintes se portent d'un autre côté. « Je connais Jésus, dit-il, et je sais qui est Paul; mais « vous, qui êtes-vous[1]? »

Quand on pétrit de ses mains une religion, rien n'empêche, ce semble, de la faire joyeuse, et les couleurs riantes ne manquent pas plus que d'autres à la palette de l'auteur de *Jocelyn*. Mais j'en appelle à tous les lecteurs : y a-t-il rien de plus morne que la religion du curé de Valneige, et l'impression qui reste de la lecture de *Jocelyn* n'est-elle pas une indicible tristesse? Quand vous arrivez à la fin du poëme, vous croyez toucher aux limites d'une lande

(1) Actes des Apôtres, XIX, 15.

désolée que recouvrent, qu'étouffent des cieux gris et lourds. Il ne faut pas répliquer à cela que Jocelyn porte le fardeau des plus cruels souvenirs; l'auteur le devait faire malheureux; le triomphe de la vraie religion est de consoler, et elle étend sur l'âme du fidèle un ciel sans nuage où le tonnerre éclate dans l'azur. La défense tourne donc au bénéfice de l'accusation. Et cette accusation est grave ; car une religion qui ne console pas ne saurait être vraie. Mais comment la religion de Jocelyn le consolerait-elle? Son Dieu est si loin de lui! son Dieu est si impalpable! Sous les mains du poète, nous voyons ce Dieu se dissoudre dans l'espace, se fondre dans l'immensité; il est partout et nulle part; il est tout et il n'est rien. Pour le faire infini, le poète l'a fait inaccessible. Ame de la nature, sève de la végétation, vie de ce qui respire, raison de toute existence, vérité de toute idée, je le trouve partout, je ne puis le toucher nulle part : il n'a pas des pieds que je puisse baigner de mes larmes, des genoux que je puisse embrasser, des yeux où je puisse lire ma grâce, une bouche qui puisse la prononcer : il n'est pas homme! et j'ai besoin d'un Dieu homme! il est trop tard, après dix-huit siècles, pour se récrier à ce langage; ce qui n'eût été alors, de la part de l'imagination humaine, qu'une pensée aussi profane que téméraire, est devenu la vérité! Dieu s'est fait homme pour le salut des hommes! L'éternelle essence s'est assujettie par amour aux conditions du temps et de l'espace; di-

sons tout : une idée est devenue une personne; Dieu, pour ainsi dire, s'est localisé : la terre l'a connu en la personne de son bien-aimé; le Dieu de l'éternité, le Dieu dont la pensée frappe de vertige, est devenu le Dieu familier, l'auguste mais intime ami de chaque âme; le morne désert de l'infini s'est animé; l'avenir est devenu présent; la vie a senti et savouré d'avance sa perpétuité; nous avons distinctement aperçu les bords sacrés de la patrie, le seuil de la maison paternelle; nous avons salué du nom de Père l'Invisible, le Tout-Puissant, l'Infini; nous avons eu avec lui des rapports directs, détaillés et journaliers; nous lui avons parlé face à face comme un ami parle à son ami; nous lui avons confié, avec la certitude d'en être chaque jour entendus, nos besoins et nos peines de chaque jour; nous avons eu, en un mot, un commerce personnel avec un Dieu personnel, qui n'en est pas moins demeuré pour l'imagination le Dieu infini, pour la conscience le Dieu redoutable et saint. Ah! si Jocelyn le connaissait, ce Dieu qu'il s'est chargé d'annoncer au monde, que son horizon serait éclairé, son air pur, sa vie sereine! Dans ces terribles insomnies qu'il a décrites et que remplit sans les abréger une seule et dévorante pensée, nous ne le verrons pas chercher sa consolation dans les chants des *bardes* antiques; les mieux inspirés, les plus religieux, Lamartine lui-même ne lui suffiraient pas : il chercherait plus haut le secours et le reconfort. Mais, précieux aveu! omission

pleine d'instinct! Jocelyn, dans ces cruels moments, n'a recours ni à l'Evangile ni à la prière!

Ah! puisqu'il faut ici dire toute la vérité, nous avons cherché le Dieu de Jocelyn, et nous n'avons trouvé que Jocelyn lui-même; nous avons cherché son Sauveur, et nous n'avons trouvé que Jocelyn encore! Il est son propre Christ, il est sa propre hostie; il s'offre à lui-même le mérite de ses douleurs; quand il a, des années durant, « sué son agonie, » il n'invoque sur son avenir ni la sueur du Gethsémané, ni l'agonie du Calvaire; l'homme a satisfait à l'homme; le pécheur a payé la rançon du pécheur, et c'est sa propre croix qu'il faut planter sur sa tombe!

Mais du moins, direz-vous, cette religion est au-dessus de la région des controverses. Savez-vous bien quel aveu vous faites, et qu'au lieu de dire *au-dessus*, c'est *au-dessous* qu'il faut dire!

Une religion au-dessus ou au-dessous de la controverse est une religion sans conséquence. Une religion qui ne trouve dans l'homme rien à contredire ni à enchaîner n'est pas une religion. Si la présence de la controverse n'est pas à elle seule le *criterium* de la vérité d'une doctrine, une doctrine qui ne suscite aucune contradiction manque d'un des caractères de la vérité. De même que le corps humain placé dans une température parfaitement égale à la sienne n'éprouve aucune sensation particulière, ne subit aucune impression ni bonne ni

mauvaise, de même en est-il de l'âme à qui l'on donne pour milieu une religion identique à ses dispositions. Telle est la religion naturelle : elle laisse l'homme comme elle le trouve, et lui, à son tour, la laisse comme il l'a trouvée; l'accord est parfait parce que, réciproquement, l'action est nulle.

Que sont donc devenues ces belles amplifications sur le sort de toute vérité, sur le baptême de sang promis à toute sagesse, sur la couronne d'épines dévolue au front du génie? Ces douloureuses récompenses, dont la pensée fait courir un noble frisson sur le corps de l'homme généreux, sont-elles donc illusoires! ou bien, la plus haute des sagesses et la plus nécessaire des vérités *seraient-elles seules* destinées à ne rencontrer dans le monde aucune opposition? Certes le privilége n'est pas glorieux, et la promesse ressemble trop à une menace! C'est diffamer une religion que de lui présager un paisible avenir; c'est dire qu'elle n'a rien à apprendre à l'homme, aucun sacrifice à lui demander, *aucun* hommage à en prétendre, ou bien, *c'est faire* à l'homme l'honneur exorbitant de le déclarer prévenu d'avance pour la loi de la perfection et tout prêt à l'accomplir; car je ne veux pas présumer que, puisque vous parlez de religion, vous ayez en vue quelque chose de moins que la perfection.

C'est parce que le christianisme prétend de l'homme qu'il soit parfait, c'est-à-dire qu'il mette toute sa volonté au service de la volonté divine, que

le christianisme a semé sur la terre plus de division et de controverses qu'aucune autre religion. Faites attention qu'en vous livrant ce fait, nous vous laissons libres sur le choix des conclusions, mais vous n'avez le choix qu'entre deux : ou le christianisme est une religion de haine, ou le christianisme est une loi de perfection. A des effets immenses doit correspondre une cause puissante ; or, les divisions dont le christianisme a été l'occasion ont été (tout le monde le sait, et Dieu nous garde d'en effacer le souvenir!) ont été fréquentes, universelles, terribles. Encore une fois, choisissez.

Quant à nous, nous avons choisi, si c'est choisir que de se décider pour l'évidence. Le christianisme est la religion de Dieu, tombant comme l'éclair au milieu des religions de l'homme, c'est-à-dire du *moi* humain diversement transformé et déguisé. C'est Dieu voulant se mettre dans le centre de l'homme à la place de l'homme. C'est la prétention la plus exorbitante, la plus énorme, si elle n'était pas divine. C'est une révolution fondamentale de l'homme demandée à l'homme. C'est le droit de Dieu posé en face des passions humaines, et l'homme mis en demeure de choisir entre ses passions et le droit de Dieu. Mais c'est autre chose encore, et qu'on y prenne garde: cette beauté a saisi tous les esprits; les uns l'adorent, les autres la repoussent; d'autres, et c'est le plus grand des malheurs, la repoussent intérieurement et s'en décorent au dehors. La reli-

gion, bien apprise, bien répétée, devient le manteau de l'ambition, de la cupidité et de la tyrannie. En un mot, à l'apparition du christianisme, toutes les passions s'élancent de leur repaire, et dans les sens les plus différents, tourbillonnent autour de ce soleil. Tout ce qui existait, en mal comme en bien, dans le cœur de l'homme, fait effort pour en sortir et se précipite dans la vie. Toutes les forces de la nature humaine se dilatent et s'emparent de l'espace. Siméon lisait au fond le plus intime du christianisme lorsque, tenant dans ses bras le divin fondateur de cette religion, il prophétisait qu'à son sujet « les pensées du cœur de plusieurs, c'est-à-« dire de tous, seraient mises à découvert. » Jésus connaissait son œuvre lorsqu'au milieu de sa carrière de paix et de charité, occupé tout entier à consoler et à bénir, il annonçait avec assurance à ses disciples étonnés « qu'il était venu apporter sur « la terre, non la paix, mais l'épée, et qu'il lui tar-« dait de voir allumer ce grand feu. » Hélas! non pas seulement le feu de la charité! Il disait vrai, et les siècles l'ont prouvé : le christianisme a été dans la vie du monde une crise qui a fait suer à la nature humaine toute sa méchanceté; mais sous cette sueur, comme sous une rosée amère, la bénédiction a germé, et l'arbre du salut a poussé ses branches jusqu'au ciel, et a porté à Dieu dans son riche feuillage un parfum de sainteté et d'adoration tel que la terre n'en avait jamais exhalé.

XVe ESSAI.

SUR LES ÉLÉMENTS DE LINGUISTIQUE DE M. CHARLES NODIER.

I.

Ce livre paraît au premier coup d'œil le plus utile des livres agréables; examiné de plus près, on le trouve le plus agréable des livres utiles.

Il n'est pas neuf, a-t-on dit. M. Nodier a fort bien répondu à ce reproche. C'est un éloge, si l'on entend par nouveauté celle des idées fondamentales; le neuf, dans cette sphère, serait presque infailliblement l'erreur; mais si l'on a voulu parler de la nouveauté dans les développements et dans les applications, il s'en faut bien que la critique soit fondée. Peu d'ouvrages modernes ont, sous ce rapport, l'attrait d'une plus vive fraîcheur.

Quant au style, il est superflu de le louer. Le charme de celui de M. Nodier est assez connu. La souplesse, l'abondance, l'originalité du langage distrairaient le lecteur du fond même des choses, si la vérité intime de l'expression ne l'y ramenait sans cesse. La pratique de M. Nodier prouve combien sa théorie est sincère; il professe pour la langue un respect religieux, et il ne la rabaisse jamais à deve-

nir un vague bourdonnement des pensées de l'esprit et des sentiments du cœur; tout vit, tout palpite dans ce langage; rien n'est indifférent, rien n'est perdu; jamais hymen d'un homme et de sa parole ne fut plus tendre ni plus étroit. Vous pensiez lire un livre, vous lisez une âme.

M. Nodier est religieux en linguistique. « La langue « est à ses yeux le sceau que Dieu lui-même a im« primé à l'espèce pour la tirer de l'ordre des brutes « et l'élever presque jusqu'à lui. » Selon une idée à la fois ingénieuse et naïve, et sublime dans sa naïveté, le nom de Dieu, composé originairement de la plus facile et de la plus simple émission de la voix, a été le premier vocable de la langue primitive. « Je ne pouvais, dit-il, traverser ces idées fonda« mentales sans remonter involontairement au « Dieu qui est *la parole*, qui s'est fait *verbe* pour « instruire l'humanité, et qui s'est fait *pain* pour la « nourrir. Cela est plus grand qu'un système et « plus instructif qu'un livre. » Et quand les preuves philosophiques de la priorité absolue du grand nom pourraient sembler insuffisantes, cette idée trouvera dans toute âme élevée un écho qui lui servira de preuve. Dieu a dû se manifester à l'âme dès son origine ou jamais; l'adoration a dû être le premier acte de la pensée humaine; ce mouvement, que la réflexion reforme lentement dans le sein de l'homme corrompu, a dû être le premier signal de notre existence morale, notre premier salut à la vie. « Dès

« cette première époque (nous citons M. Nodier), « et sans autre ressource que la voyelle ou le cri, « l'homme s'éleva, par la puissance de la pensée, « aux idées d'admiration, de vénération, de pres- « cience contemplative, de spiritualisme, d'adora- « tion et de culte, qui impriment seules à son espèce « le sceau d'une grande destinée. Retirez-lui ce ca- « ractère solennel qui le sépare de la brute, et il « n'en différera plus que par un malheur qui passe « tous ces avantages, l'orgueil d'un faux savoir, la « conviction d'un néant certain, et le désespoir « d'une ambition impuissante. »

Cette piété de pensée est trop au-dessus de l'espèce de religiosité littéraire de quelques esprits de notre époque pour que nous hésitions à la rapporter à la source unique de tout intérêt positif pour les choses de Dieu. Plusieurs passages du livre nous autorisent à croire que la révélation chrétienne a de l'autorité sur les croyances de l'auteur; et sans doute le christianisme est un objet de réelle vénération pour l'homme qui écrit presque en tête de son ouvrage ces paroles remarquables : « On ne me « soupçonnera pas d'être d'assez de mauvais goût « pour avoir attendu à substituer mes théories aux « faits de la révélation, le moment unique dans les « longs âges du christianisme, où il rallie, comme « le seul palladium de la dernière civilisation, toutes « les puissances rationnelles du genre humain. »

Même dans un temps où rien n'étonne plus, assez

de gens s'étonneront de voir mêlées d'aussi graves paroles à des recherches sur les onomatopées, sur les étymologies, sur l'orthographe et sur les patois; car le livre de M. Nodier n'est immédiatement que cela. Mais il faut plutôt s'étonner que ces sujets aient pu être jusqu'ici traités d'une autre manière. Comment la linguistique n'a-t-elle pas vu ses Linnée s'inclinant, comme celui de la botanique, au seuil du sanctuaire, et « déchaussant, comme lui, leurs pieds; car « certainement le lieu était saint? » Pourquoi les langues ont-elles semblé une étude moins sainte, un moins merveilleux mystère? Pourquoi le matérialisme s'y est-il pris et entortillé aussi effrontément qu'à l'étude de la nature matérielle? Enfin pourquoi, sous ce rapport, entre les siècles contemplateurs de nos aïeux et notre siècle contempteur, la différence reste-t-elle à l'avantage du dernier? Honneur aux écrivains qui le lui ont valu! honneur à M. Silvestre de Sacy et à M. Charles Nodier, qui ont osé mettre un Nom adorable à la tête et dans le cœur de leurs ouvrages!

C'est à l'histoire du mot, non à celle de la phrase, que cet ouvrage est consacré. L'histoire du mot est plutôt celle des langues que celle de la langue ou de la parole. Bien que le mot, élément individuel de la phrase, ait dû, à ce qu'il semble, naître avant elle, on doit reconnaître, dans un autre sens, qu'elle est née avant lui. La phrase, comprimée, latente dans l'esprit de l'homme, a, pour se dégager et venir au jour, cherché et créé le mot. Ou, plutôt, il

ne faut pas décomposer et résoudre en deux actes successifs l'apparition simultanée de la phrase et du mot. La phrase, recélée *en puissance* dans le sanctuaire de la pensée, la phrase, avant de naître, ordonnait au mot d'exister; le mot, une fois créé, donnait à la phrase l'existence extérieure, phénoménale, qu'elle ne pouvait avoir sans lui; le mot et la phrase se supposent l'un l'autre, sont la condition l'un de l'autre; mais, pris dans leur principe le plus abstrait, et, si je puis dire ainsi, envisagés dans leur pure intention, ils ont une date différente, et la phrase, avant le mot, appelle notre attention.

On ne saurait donc tout voir dans la nomenclature. Le don de nommer suppose la puissance d'affirmer, et l'affirmation est au moins contemporaine du nom. Ce qu'il y a de merveilleux, de divin dans la parole, c'est le verbe, c'est le mot par lequel l'homme pose, crée, pour ainsi dire, parallèlement au monde réel un monde idéal, qui en est, selon qu'on l'aimera le mieux, ou l'expression ou le type. Dans cette sphère comme dans une autre, il est vrai de dire que tout a été créé par le Verbe, et que rien de ce qui subsiste ne subsiste que par lui.

Le verbe, qui est l'âme et la vie de la phrase, le verbe est un mot. Ce mot unique (*être*) comment s'est-il formé à l'origine du langage humain[1]? d'où

(1) Les autres verbes ont pu précéder celui-là, quoiqu'ils le contiennent, ou, ce qui est bien plus probable, il était sous-entendu entre le sujet et l'attribut, jusqu'au moment, à nous in-

est-il sorti? Comment a-t-on procédé à son invention? Comment ne pas le dériver d'une onomatopée, si le système de M. Nodier est vrai? Comment aussi ne pas supposer une assez longue série d'intermédiaires entre ce mot et l'onomatopée dont il dérive? Et comment, d'une autre part, faire subir à son introduction dans le discours un aussi long retard que le suppose une telle série? Ce sont des difficultés. L'hébreu me fournit une supposition qui les absorberait sans peine (dans le système de M. Nodier). C'est dans cette langue que la simple émission vocale *iah* désigne le nom de Dieu. Or, Dieu, selon la définition de Moïse, c'est celui qui EST; et, en effet, la syllabe sacrée qui signifie *Dieu* se retrouve distincte au cœur du verbe hébreu qui signifie *être*. L'être est identique à Dieu. Maintenant, au lieu de supposer que le premier mot est tiré du second, supposons avec autant de vraisemblance l'inverse, c'est-à-dire la désignation de l'être empruntée au nom de Celui qui est l'Être par excellence; nous avons ce que nous n'eussions point obtenu ailleurs, une explication rationnelle de l'origine du verbe *être* dans la langue humaine. Le nom très saint aurait fait les premiers frais du verbe, et le mot par excellence dans la grammaire ne serait autre chose que le nom de l'Être par excellence.

connu, où tel mot qui renfermait une idée moins simple que celle de l'existence ou de la co-existence fut consacré par l'usage à l'expression de cette idée. Notre participe *été* (Ital. *stato*) ne signifie-t-il pas originairement *posé* ou *qui se tient debout*?

On dira que cette hypothèse nous entraîne à conférer à l'hébreu les honneurs de la primitivité. Nous ne renverrons pas cette objection à M. Nodier, à qui elle s'adresse comme à nous; nous répondrons que si une langue encore actuellement connue renferme le nom primitif de Dieu, il ne s'ensuit pas de là que ce soit la langue primitive, si d'autres langues très anciennes ont désigné la Divinité par un nom essentiellement semblable. M. Nodier a rassemblé des exemples; seulement y a-t-il inadvertance de sa part à signaler parmi les rameaux de ce tronc auguste le nom de *Jésus*, lequel appartient à une langue moins primitive et plus réfléchie? On sait que ce nom, identique à celui de *Josué*, est un nom commun et signifie *Sauveur*.

Revenons à la proposition. La voilà formée; mais comment se formera plus tard la période? La période réclame l'assistance de mots plus délicats, de termes décidément abstraits, auxquels il est difficile d'assigner l'origine matérialiste qui, à l'exception du seul nom sacré, semble avoir été celle de tous les mots dans toutes les langues. Qui m'expliquera, dans un idiome quelconque, l'inconcevable conjonction *que?* Le premier pas dans cette explication est le plus facile; cette conjonction, dans toutes les langues, à dater du *ki* hébreu (lequel semble en avoir fourni la matière en chinois, en latin, en français), cette conjonction, dis-je, n'est autre chose qu'un pronom relatif. Nous voilà sortis à moitié de l'ab-

strait, mais seulement à moitié. Le pronom relatif a un côté très abstrait; comment le ramener à ce positif matériel, à ce grossier *substratum* qui est à la base de tous les mots? A quelle distance nous faudra-t-il aller chercher d'abord le rapport, puis l'image, puis l'onomatopée, à travers lesquels, toujours mieux filtré, le mot mystérieux parviendra à son état de pure abstraction, à sa nature impalpable? Et cependant, quelle importance dans ce mot *que!* Certes, c'est de celui-là qu'on peut assurer *qu'il en dit plus qu'il n'est gros*; il a une seconde fois créé le langage, et le jour qu'il entra dans le discours, l'homme enfant devint adulte. Il y avait de la poésie avant le mot *que*; ce mot inaugura la philosophie.

Nous avons déjà implicitement rendu compte de l'opinion qui fait le point de départ du livre de M. Nodier. C'est à l'imitation des sons par les sons, des bruits extérieurs par les émissions de la voix humaine qu'il rapporte l'origine de toutes les langues; l'imitation prochaine, ou l'expression générale du caractère des objets par le caractère des sons vocaux, l'onomatopée en un mot, tel est, selon lui, le principe générateur de la parole humaine. A l'onomatopée, similitude matérielle et enfantine, succède la métaphore, similitude bien autrement élevée, bien autrement mystérieuse. De ces foyers réunis et superposés partent, en gerbes épaisses et entrelacées, les innombrables rayons du langage, rayons dans lesquels s'effacent et se perdent les foyers mêmes d'où

ils jaillissent; ainsi que, dans le développement progressif des affaires d'une puissante maison de commerce, disparaît le souvenir des petites entreprises et des spéculations timides par où elle a commencé. Avant d'avoir examiné la chose de près, on a peine à concevoir que la métaphore entée sur l'onomatopée suffise à l'immense déploiement d'une langue qui correspond au moment le plus avancé de la civilisation. Quoi! quelques copies des bruits naturels, et quelques rapports vulgaires saisis entre les objets de différente nature, le tout combiné et retourné de mille façons, et nous avons la langue de Racine et de M. Charles Nodier! Ni plus ni moins; et pour le rendre concevable, sinon pour l'expliquer entièrement, il nous suffira, dans le système de M. Nodier, d'un exemple pris entre mille. La simple lettre *R* fut pour l'homme primitif le nom de la première eau qu'il vit couler. Appuyant cette consonne muette sur des voyelles, dont le choix ne fut point non plus arbitraire, il eut le verbe *réô*, qui par extension signifie *couler*; voilà l'onomatopée. Ce même mot lui servit à nommer la *parole*, dans laquelle sa simplicité vit tout d'abord un flux de bouche; voilà une seconde extension, voilà la similitude ou la catachrèse. Mais parler est l'expression de la *pensée;* penser ne se manifeste à nous, de la part d'autrui, que par l'acte de la *parole;* penser et parler sont presque une même chose; eh bien! le mot qui, dans une langue, désignait la pa-

role, passera dans une autre avec d'autres fonctions; il y désignera la pensée; du grec ῥέω, *je parle*, se forme le latin *reor*, *je pense*; de celui-ci le mot *raison*, qui lui-même s'épanche dans une diversité assez large d'acceptions; il y a la raison du philosophe, celle du commerçant, celle du géomètre[1]. C'est ainsi qu'un simple frôlement de la langue, tout

(1) L'histoire de ce mot présente un fait digne d'être remarqué. Né d'un verbe qui exprime une opération, une vue de l'esprit, conséquemment un fait *subjectif*, il est lui-même *objectif* dans sa première acception. *Ratio* désigne tout d'abord la nature d'une chose, sa condition, ses rapports; plus tard seulement la faculté par laquelle nous percevons et jugeons tout cela. La raison est donc proprement la vérité des choses; et c'est par extension, par transposition, mais sans préjudice de ce premier sens, que nous faisons du nom de la vérité concrète celui de l'organe qui nous sert à la reconnaître. Cette confusion des deux sens est bien naturelle : la vérité, qu'est-elle en soi avant d'être perçue? comment l'isoler de l'être qui la perçoit? Ce qu'est la couleur sans le regard, telle est la vérité sans l'esprit. La raison, qui était la vérité dans l'objet, a signifié presque aussitôt la vérité dans le sujet. En ce sens, tout homme est obligé absolument envers la raison; elle est pour lui, sur tous les sujets, l'autorité suprême; car comment nierait-il la nature des choses? à qui en appellerait-il de la nature des choses? Il est donc un sens dans lequel on a droit de dire qu'on s'en rapporte uniquement à la raison, c'est-à-dire aux faits, à ce qui est, à la vérité. Et en tant que *notre* raison *subjective* est, dans ses éléments primitifs, un fait aussi, une nature des choses, il y a aussi nécessité, dans une certaine sphère d'idées, de croire à *notre* raison: je dis à la raison de l'humanité dans ses données premières et irrésistibles.

mécanique, tout instinctif, a peuplé, dans tous les sens et dans toutes les sphères, les déserts du langage; d'un côté, *ruisseau, rive, rivière;* de l'autre, *raison* et *rhétorique*. Le mot *pensée* s'est présenté sur notre route. En arrière du mot *pendere*, pendre, déjà assez imitatif, se trouve sans doute une onomatopée encore plus évidente, que nous ne cherchons pas. Restons au mot *pendre;* on pend un objet pour en connaître le poids; le mot même de *poids* vient de *pendre;* on aura bientôt *pensare* ou *pensitare*, avec la signification de *peser, peser souvent:* or, la pensée, quand elle est ce qu'elle doit être, n'est autre chose que le même acte que nous venons de nommer. L'homme qui pense pèse des idées ; de là le mot de *pensée*, dans lequel peu de personnes s'avisent de reconnaître, au premier instant, le cousin-germain du mot *poids*. Il serait puéril de multiplier les exemples. Mais quand on s'engage dans ces faciles recherches, ne semble-t-il pas voir cette langue, morte d'abord comme des pierres dans un pavé, palpiter, revivre, se mouvoir, et toutes les mille idées, les mille inventions et jeux dont elle est composée, scintiller sur ce vaste fond qui paraissait d'abord si terne et si immobile?

L'observateur, à la vue de ces faits, pressent déjà, sinon l'unité primitive du langage humain, du moins la possibilité de ramener à un petit nombre de mères-branches ses mille rameaux divergents. Il vient de voir que *rhétorique* est radicalement identique à

ruisseau, *pensée* à *poids;* il vient de voir que, transporté d'une langue à l'autre par la voie de la métaphore, le mot revêt, sur les deux rives, deux significations entièrement différentes; il le sait pour ce mot, mais apparemment il l'ignore pour mille autres, derrière lesquels le pont a été coupé; il ne devinerait pas, par exemple, si on ne lui en fournissait la preuve, que le mot *jour* est le même que *tag;* et si ce mot *jour* avait passé dans une troisième langue, sous une seule des acceptions les plus figurées, avec une forte altération d'orthographe[1], il est très possible que ce mot d'emprunt, incrusté dans la langue qui l'a acquis, et en revêtant la physionomie, fût considéré comme aborigène. Comment aussi reconnaître, au premier coup d'œil, l'hébreu *halak* dans le chaldéen *hâk?* Et ici l'altération, toute profonde qu'elle est, s'est faite probablement d'un seul coup. Ces événements philologiques, plus difficiles aujourd'hui, ont dû être fort communs lors de la première fondation des peuples et de la civilisation; et les tribus, en sortant sans cesse les unes des autres par les migrations, en se subdivisant, en se combinant avec des branches très éloignées du tronc commun, ont pu, au bout de quelques siècles, donner lieu à cette diversité de langues qui ne permet pas, au premier abord, de croire à une origine commune. La langue française est pe-

(1) L'écriture, qui devrait être le dépôt des étymologies, a pu, dans certains cas, nuire beaucoup à leur conservation.

tite-fille ou petite-nièce du sanscrit : qui l'aurait imaginé ?

D'après ces principes, Adam, ayant commencé par quelques onomatopées, imitant le sifflement du serpent, le cours de l'eau, l'éclat de la foudre, langue naturelle, vraie, empreinte d'un caractère de nécessité, put, à l'âge de 930 ans, parler une langue arbitraire, toute formée en apparence de signes conventionnels et fortuits ; et dans laquelle les onomatopées qui lui avaient donné naissance ne paraissaient plus que de loin à loin dans le tissu d'un langage sans signification naturelle. Par où cependant avait-il débuté ? M. Nodier en appelle au témoignage de la Bible : « Dieu voulut voir comment « l'homme nommerait les différents animaux, et « il voulut que les noms que l'homme leur donne-« rait fussent leurs noms. » Ce n'est donc pas Dieu qui les a nommés ; il regarde seulement comment l'homme s'y prend avec ses moyens naturels ; or, l'imitation (le mimologisme) est le seul qui se laisse concevoir, et les appellations de ce genre sont nécessairement vraies.

Du reste, il ne faut pas (et M. Nodier s'en est gardé) restreindre le titre d'onomatopées aux noms qui imitent directement les mouvements et les bruits. Il est des effets de l'organe vocal qui conviennent à certaines idées sans les reproduire par voie d'imitation proprement dite. *St* est singulièrement propre à exprimer la stabilité, qui n'est pas

un mouvement, qui n'a point de forme et ne fait point de bruit. Ces onomatopées plus délicates sont venues plus tard, mais toujours dans la période où s'enferme la première formation du langage. En ramenant les choses à leur principe, on trouverait peut-être, ainsi que l'auteur nous le suggère, que les primitives onomatopées ce sont toutes les consonnes, dépositaires chacune d'une image, et déjà formant ensemble toute une langue réduite à ses termes les plus simples et les plus essentiels. L'alphabet (bien entendu l'alphabet *rationnel*) serait donc la vraie langue primitive.

On pressent que dans ce système ces deux mots, *langue primitive*, n'expriment qu'à peine, et dans un sens très restreint, une réalité. Cette existence ne trouve, dans la durée, presque pas un point où elle se puisse poser. Qu'on y réfléchisse un moment. Même aujourd'hui que les langues, coulant en plaine, paraissent n'avoir pas de cours, et que le fleuve semble devenu lac, on peut dire néanmoins qu'aucune n'est immobile, stagnante, et qu'il n'y a pas un instant perdu pour le mouvement ou la transformation. Remontez jusqu'à l'escarpement sublime d'où toute langue a jailli ; le moyen de vous imaginer une pause, un point d'arrêt, lorsqu'il n'est pas même possible, dans cette extrême rapidité, de discerner des moments successifs ! A la rigueur, vous ne sauriez concevoir, distincte entre toutes les langues, une langue primitive; vous ne pouvez

pas plus me la montrer que vous ne pouvez, dans une source jaillissante, m'indiquer le point où la source finit et où le fleuve commence. Tout est source, tout est fleuve.

La partie du langage qui se rapporte aux relations de famille, et peut-être aussi un grand nombre de mots qui ne s'y rapportent pas, trouva son berceau dans le berceau du premier enfant. Ce fut lui qui, sans le vouloir, imposa à ses parents les titres dont il devait un jour les appeler. Peut-être des mots dont il fournit l'idée et l'occasion supplantèrent d'autres mots déjà consacrés dans le même sens. Ici plus d'onomatopée, il est vrai, mais une espèce d'étymologies aussi naturelles et plus aimables. Qui sait quelle fut l'abondance de cette source, et de combien de mots ce philologue au berceau enrichit la langue naissante de nos premiers parents?

A voir l'immobilité actuelle des langues, la lenteur de leurs mutations intérieures, la rareté de leurs échanges, la circonspection de leurs emprunts mutuels, tous authentiques, tous constatés, on dirait un torrent changé en eau dormante. Les mots depuis très longtemps ne peuvent faire à droite ni à gauche un mouvement qui ne soit observé; on ne se représente plus, au milieu de cette sévère police et de ce calme plat, la furieuse mêlée du sein de laquelle se sont dégagés peu à peu les idiomes des peuples civilisés. Nous ne faisons plus *un* pas dans le même espace de temps qui dut suffire jadis

pour en faire *mille*. Les langues voisines par leurs étymologies restent voisines aussi dans les peuples qui les parlent, et par-là elles se surveillent et se gardent mutuellement; fussent même ces peuples fort éloignés les uns des autres, la facilité des communications annule les distances; l'imprimerie, chaque jour, constate, par des milliers d'organes, l'état de chaque idiome; un pays entend un autre pays, un siècle comprend un autre siècle. D'ailleurs chaque langue repose sur un solide fondement que rien ne peut plus déplacer; chaque langue est un système organique qui serre et tient réunis les éléments du discours; il ne reste plus à faire, en aucune langue, aucune invention capitale; toutes les choses principales ont été nommées, définies, classées; l'homme ne s'essaie plus à la vie; partout, et chez les sauvages eux-mêmes, l'humanité est vieille et se sent vieille. Tout cela nous empêche de comprendre la vigueur de végétation des langues dans l'enfance du monde. De si loin, nous ne voyons pas les éléments primitifs du langage, vacillant, ondoyant dans l'infini: les premières formes promptement absorbées par d'autres, le langage ne se reconnaissant plus au bout d'une courte période; le vieillard devenu étranger à la langue de son enfance; des tribus emportant loin de la vallée natale, qu'elles ne devaient plus revoir, un langage pauvre et monotone, qui ne tardait pas à s'oublier lui-même, et qui, sans cesse enrichi (car le langage s'enrichissait encore

d'éléments primordiaux, de racines), sans cesse remanié, subissant de bonne grâce l'influence alors si puissante du climat et du sol, s'altérait jusqu'à devenir une langue nouvelle, sans que l'écriture, encore inconnue, ni des communications avec les peuples homogènes opposassent la moindre barrière à cette sorte d'excès. Ajoutez (comme nous l'avons déjà observé) la métaphore, qui est au berceau de chaque langue, la métaphore qui, dès que quelques éléments d'un langage vrai ont été produits par la voix humaine, s'en empare pour les dénaturer et les rendre méconnaissables, la métaphore dont les choix sont arbitraires jusqu'à un certain point, de telle sorte que le même mot, grâce à elle, pourra, d'une langue à l'autre, signifier des choses différentes ou même opposées, et vous avez de quoi vous rendre compte des plus étonnantes différences entre des langues qui ont une origine commune.

Il nous reste à présenter à M. Nodier quelques observations sur son système.

Arrêtons-nous un moment sur un des faits que nous venons de signaler, sur la cause la plus immédiate et la plus active de la multiplication des idiomes. Aussi longtemps que l'espèce humaine resta concentrée vers un même point, quelque nombreuse qu'elle fût, elle put garder un langage essentiellement uniforme. Les altérations, les modifications s'opéraient simultanément dans l'aire du cercle qu'elle remplissait; c'était dans le temps et non

dans l'espace que le mouvement se faisait sentir et que les variations se manifestaient. La langue commune changeait d'une génération à l'autre, d'une année à l'autre, si l'on veut; mais les changements, étant adoptés par tous à la fois, perpétuaient l'unité. Ces circonstances pouvaient-elles durer? Cette population, toujours plus serrée, ne devait-elle pas s'épandre vers tous les points du globe ouvert de tous les côtés, et cette diffusion des tribus ne devait-elle pas produire la confusion des langues? Ces conjectures sont naturelles, et rien ne nous empêcherait de les adopter, si un document, vénérable sous tous les rapports, ne nous présentait sous un aspect précisément *inverse le fait de* la dispersion des races et de la division des langages. Moïse a conservé une tradition extraordinaire, qui se recommande à notre croyance par cela seul qu'elle existe, qui n'a pu être inventée après coup, parce que son invention n'expliquait rien et ne servait aucun intérêt, et qui n'a pu se trouver par hasard dans la mémoire des peuples; l'humanité ne rêve pas ainsi. On voit bien que je parle des ouvriers de Babel et de leur dispersion. Nous ne devons point nous permettre de paraphraser le style lapidaire et de remplir les vastes lacunes qui caractérisent en cet endroit, comme en tous les autres, la gigantesque et mystérieuse épitaphe de l'humanité primitive telle qu'elle est gravée dans les premiers chapitres de la Genèse; mais aussi rien ne peut nous

empêcher de reconnaître en ce lieu la formelle intention du Créateur de disperser la première population de la terre et de mettre le globe tout entier à l'usage du genre humain. On est libre de dire que la chose se fût faite d'elle-même et nécessairement; mais on n'est pas libre de nier que l'Eternel rencontra dans quelque passion humaine un obstacle au moins temporaire à l'accomplissement de son dessein, ou de ce qu'on appellera, si on le préfère, le vœu de la nature, et qu'à sa manière il se joua de la résistance des hommes en les éloignant les uns des autres par une circonstance, tandis que toutes les autres les rapprochaient. Le même dessein, le même vœu de la nature a rencontré en tout temps et rencontre aujourd'hui la même résistance, que Dieu combat par d'autres moyens; et les âges modernes voient encore, sans les avoir prévues, des expatriations tout aussi forcées que celle des constructeurs de Babel. Voilà tout ce qu'il y a de clair dans cette tradition, et il y aurait, ce nous semble, de la témérité à vouloir en déterminer le sens plus exactement.

Il y en aurait surtout à vouloir y mettre quoi que ce soit qui ne s'y trouve pas expressément. La moindre addition à une histoire de ce genre, si pauvre de détails, si grande par cette pauvreté même, prendrait le caractère de cette histoire : l'erreur serait colossale comme la vérité. Il n'est pas donné aux nains d'achever correctement l'œuvre des géants,

ni à des voix individuelles de prolonger pure, et en lui conservant le même volume et la même ampleur, l'immense voix d'une humanité. Qu'on se fasse une idée, on le peut, de l'esprit dans lequel ont été rédigés ces premiers documents de l'histoire des hommes. Quiconque ne reconnaît dans leur mystérieux laconisme que le caractère d'un abrégé, certainement n'y entend rien. La tradition, dans ces temps d'inspiration et de prodige, n'*abrége* pas, elle *résume*. Elle fait à l'aurore du monde ce que nous faisons à son déclin. Nous aussi, en effet, nous résumons; à notre manière, il est vrai, toute de réflexion et d'abstraction. Nous extrayons, comme l'antique tradition, la quintessence des faits; cette quintessence, pour nous, ce sont des lois naturelles, ce sont des *idées;* pour elle, c'étaient des intentions divines; mais, de même que, dans six mille ans, un genre humain renouvelé, placé à un point de vue sans rapport avec le nôtre, se tromperait grossièrement en appliquant à nos récits les mesures de son langage, par exemple en prenant pour des réalités toutes les abstractions et les idéalités auxquelles notre style philosophique donne hardiment un corps, nous, aujourd'hui, nous aurions tort de voir dans les augustes récits de la tradition autre chose que des résumés substantiels, où se trouvent bien plutôt les idées des faits, leur caractère, leur valeur, que ces faits eux-mêmes dans toute leur objectivité. Gardons-nous donc de les

détailler trop curieusement; acceptons-les en bloc, et surtout abstenons-nous de rien préciser là où la tradition, qui est inspiration, a repoussé à dessein des contours précis et une lumière tranchante.

Ainsi, dans le fait qui a fourni la matière de ces réflexions, je ne vois et je ne veux voir que ce qui m'est montré : Dieu pourvoyant par la confusion du langage à l'expansion du genre humain sur une plus vaste étendue de la terre habitable. Sur l'espace de temps dans lequel s'accomplit cet acte providentiel, sur les moyens qui furent mis en œuvre, sur les circonstances dont il fut accompagné, on ne me dit rien et je ne veux rien savoir. Je ne me jetterai pas, de gaîté de cœur, dans des difficultés inextricables et gratuites. Je ne déterminerai pas le *comment* de ce grand événement pour montrer ensuite le parfait accord des découvertes de la science avec le fait *tel* que je l'ai compris; mais plutôt j'attendrai que ces découvertes multipliées, éclaircies, coordonnées, versent autant de lumière que Dieu le trouvera bon sur le mode d'action adopté par la Providence dans l'événement de Babel. Jusque-là je ne veux pas savoir sur ce point un mot au-delà du texte biblique. Vous, il vous plaît d'en savoir davantage. A l'idée toute *négative* du récit, vous en substituez une *positive*. Vous dites que Dieu donna soudainement à différents groupes d'hommes des idiomes différents. Mais de deux choses l'une: on bien l'Eternel imposa tout à coup à chacun de ces

groupes, pour l'isoler de tous les autres, un système de mots absolument distinct (à part quelques débris d'identité dont nous allons parler), et alors on se fait deux questions: d'abord, pourquoi des éléments identiques furent-ils conservés, et surtout pourquoi, ainsi qu'il est prouvé, cette identité persiste-t-elle sur les termes les plus simples, les plus fondamentaux, les plus usuels, dont la conservation suffisait pour reconstruire presque instantanément une langue commune? Ensuite, ne répugne-t-il pas au sentiment religieux d'admettre comme assigné de Dieu à chaque tribu un langage sans racine, sans raison, sans vérité naturelle, amas incohérent de signes arbitraires, et n'y a-t-il pas là toute l'apparence d'un jeu, d'une mystification sans analogue, sans appui dans toute l'histoire des dispensations les plus extraordinaires de la Providence?

Ou bien, chaque tribu, chaque groupe d'hommes reçut alors un langage *vrai*; mais qui ne voit la conséquence de cette hypothèse? N'est-ce pas dire que chacun reçut le même langage, ce qui impliquerait, à l'époque de Babel, une rénovation du langage, une restauration de la parole humaine, mais nullement une séparation des langues. Il vaut mieux laisser parler les faits à mesure que l'étude les fera surgir Or, voici ceux qui dès aujourd'hui sont acquis à la science[1].

(1) On fera bien de lire, sur ce sujet, la deuxième leçon de

Les innombrables idiomes qui se parlent sur la surface du globe, et qui pendant si longtemps affectèrent entre eux l'isolement et l'indépendance, ont fini par se laisser discipliner et enrégimenter. On en a formé, avec toute la certitude requise, des groupes ou des familles peu nombreuses, au sein desquelles chaque idiome ne trouve plus que des frères ou des parents. Mais ce fait de réunion implique évidemment un fait de division. Dans chaque groupe les idiomes se tiennent, mais les groupes se séparent. Ce sont comme autant de races pourvues de caractères radicalement différents. L'idée d'une langue primitive semble disparaître; mais ce n'est que pour un moment, et pour se relever plus forte et plus évidente; car, plus ces groupes sont profondément distincts, étrangers d'origine, plus, en un mot, on est forcé de les juger originairement isolés, plus tout le monde sera frappé de les voir, par toute la terre, à travers la distance des mers, la différence des races et l'ignorance réciproque des peuples, affecter d'attacher des noms identiques à un petit nombre d'objets, mais à des objets que l'homme a dû nommer avant tous les autres,

l'ouvrage du docteur Wiseman, intitulé: *Lectures on the connexion between science and revealed religion*, London, 1836. Sans adopter en plein le système d'argumentation de l'auteur, nous honorons son grand savoir, la clarté de son exposition et la beauté de son langage. Une traduction vient de mettre ce remarquable ouvrage entre les mains du public français.

à des objets qui ont nécessairement fourni les premiers mots à la première langue de l'homme; et cette identité frappera d'autant plus qu'elle n'est point fondée sur l'onomatopée, et qu'elle ne s'explique point par la similitude des circonstances. Comment refuser de rapporter ces mots à une langue *antérieure* à tous ces groupes d'idiomes, puisque aucune circonstance *postérieure* ne peut rendre compte de leur présence simultanée dans toutes ces familles de langues? Et ne nous arrêtons pas là : si ces mots se ressemblent tellement d'un groupe à l'autre qu'on peut les dire identiques, si, d'une autre part, ils sont peu nombreux, si l'identité semble s'arrêter brusquement à eux, tellement qu'à partir de ce petit nombre de ressemblances frappantes il n'y ait plus entre tous les groupes que dissemblance également frappante, isolement profond, comment ne serait-on pas entraîné vers la pensée que, par l'effet d'un événement ou d'une dispensation encore inexplicable, le premier moule du langage humain a été subitement brisé, et qu'il n'en est demeuré que quelques éclats seulement, qui témoignent à la fois, et de l'existence d'une langue primitive, et de sa destruction, ou, tout au moins, de sa perturbation violente?

II.

Le système de M. Nodier sur l'origine des langues est d'une belle simplicité, et l'on peut dire, en théorie, qu'il suffit à tout. L'idiome le plus compliqué, le plus riche en termes abstraits, a pu sortir sans effort de quelques simples onomatopées, avec le secours de la catachrèse et de la métaphore, ces deux grands canaux d'irrigation dans le vaste champ de la parole humaine. Il semble même impossible, à moins d'un miracle, que la chose se soit passée autrement.

La force de ces inductions ne dispense pas toutefois d'interroger les faits, et le premier coup d'œil qu'on leur accorde peut déconcerter les persuasions qu'on se serait formées par la voie du raisonnement. Si les traces de l'onomatopée sont manifestes et nombreuses quelque part, ce doit être, à ce qu'il semble, dans les langues les plus antiques, les plus rapprochées du berceau du monde : du moins, on ne doit pas s'attendre qu'elles y soient moins nombreuses que dans les langues plus modernes. Or, on assure que le sanscrit renferme très peu d'onomatopées, et la première inspection que nous faisons de l'hébreu sous ce rapport ne nous en révèle aussi qu'un assez petit nombre. Il y en a sans doute, et même d'excellentes : *Khâtzatz*, qui signifie *couper*, *trancher*, semble se définir en se prononçant ;

et quand vous entendez le mot *schefifoun*, n'entendez-vous pas le *serpent*, que ce mot désigne, glisser furtivement sur des feuilles sèches? Mais ces exemples sont rares, et si vous trouvez quelquefois une conformité frappante entre le mot et la chose, vous reconnaissez le plus souvent que cette conformité est générale plutôt que spéciale, et que le mot rend plutôt le caractère de la chose que sa forme, son mouvement et son bruit. Dans une langue à sons larges et sévères, à consonnes gutturales et âpres, il n'est pas étonnant qu'une certaine classe d'objets rencontre une expression en général très convenable; mais, la même expression revêtant aussi des objets d'une nature toute différente, et formant le caractère de la langue entière, on ne peut attacher que peu d'importance à une rencontre qui dès lors était inévitable. La langue hébraïque renferme peu d'onomatopées, parce qu'elle est elle-même, dans un sens plus spirituel, une vaste onomatopée. La gravité, la solennité dont elle est revêtue, semblent avoir été calculées pour la grande mission qui lui était réservée. Les mots amples et pompeux lui ont été départis en foule; quand vous entendez se déployer comme un riche pavillon ce vaste mot d'*aschâmaïm*, qui nomme les cieux, votre esprit, avant d'en connaître le sens, s'attend à quelque chose de grand; aucun objet chétif n'a pu être nommé ainsi; c'est mieux qu'une onomatopée, mais ce n'en est pas une.

On a reconnu dans quelques mots hébreux la racine de mots qui se rencontrent dans des langues plus jeunes, et qui eux-mêmes sont imitatifs. Ainsi du mot *bâram* est venu le latin *fremo*, dans la même signification. Mais nous sentons mieux l'imitation dans le dérivé que dans le primitif, si même le primitif nous révèle une intention semblable. Est-ce que nous prononçons mal le mot hébreu? Est-ce peut-être que notre oreille est différemment affectée par les mêmes sons, et faut-il croire que ce qui, chez un peuple, fait onomatopée, perd ce caractère pour un autre peuple? Ou bien, enfin, faut-il retirer au primitif *bâram* son brevet d'onomatopée, admettre que l'instinct a donné plus tard au dérivé ce qui manque à sa racine, et que le vocable, heureusement modifié, est devenu imitatif d'insignifiant qu'il était? Cette dernière supposition conduit à une question qui n'est pas sans importance, et que nous allons indiquer.

Dans le système de M. Nodier, les objets physiques ont été nommés les premiers, et nommés par leurs bruits. Ces appellations, une fois choisies, n'ont-elles pas dû demeurer? Peut-on croire que chaque tribu, en s'éloignant de sa source pour aller peupler quelque nouvelle terre, a recommencé sur ce point l'ouvrage de ses pères, a retranché les racines en conservant l'arbre, en un mot, a changé les onomatopées primitives auxquelles elle devait tout le développement de son langage? M. Nodier

n'a pas touché à cette question, qui peut-être même ne lui paraît pas une question. Nous ne nous sentons pas en état d'y répondre; il faudrait, pour l'essayer, des études que nous n'avons pas faites. Cependant nous sommes porté à croire qu'il s'est passé quelque chose de pareil à ce que nous supposons. Or, s'il se trouvait, après examen fait, que, dans des langues évidemment jaillissantes d'une source commune, dans des langues qui sont modernes en comparaison de celles dont il a été question plus haut, des onomatopées, d'où sortent des milliers de mots, ont été renouvelées, et qu'ainsi, d'une manière inexplicable, mais évidente, un peuple, doté préalablement d'une langue puisqu'il *sortait d'un autre* peuple, a repris en sous-œuvre la formation de son langage, et s'est fait, pour ainsi dire, primitif à cet égard, il y a lieu de s'étonner toujours moins de la diversité des langues, et d'adhérer toujours plus au système qui fait de la parole humaine l'écoulement de quelques mimologismes. Il est vrai qu'il serait fort étrange qu'un peuple, déjà en possession d'une langue puisqu'il est peuple, se remît à faire ce qu'on a fait pour lui des siècles auparavant et sur quoi repose le langage qu'il a; il serait fort singulier de le voir, au moyen de quelques onomatopées de son invention, se créer une langue dans sa langue même, puisque toutes ces nouvelles racines auront leurs dérivés, et qu'ainsi elles iront mettre de nouveaux mots à côté des mots anciens, et semer parmi une

moisson déjà mûre. Tout cela étonnerait; mais tout cela expliquerait aussi comment une langue croît sur une langue, y entremêle des éléments nouveaux qui supplantent les éléments antérieurs, et se trouve, au bout d'un certain temps, moitié dérivée, moitié autochtone. Un tel fait, dans la marche actuelle de l'humanité, devient toujours plus difficile, plus impossible; mais il paraîtrait toujours plus facile et plus puissant à mesure qu'on irait le chercher vers une plus haute antiquité, vers cette époque où l'humanité, moins émoussée, plus neuve, se recommençait, pour ainsi dire, dans chaque génération, dans chaque tribu émigrante, et, avec la fraîcheur d'impressions et de vie qui lui était propre, défaisant, par de nouvelles créations, le langage transmis, redevenait, à certains égards, primitive comme ses pères.

Quoi qu'il en soit, l'instinct de l'onomatopée ne s'éteint jamais. Tel est le besoin d'avoir un langage vrai, que nous le cherchons involontairement et réussissons à le trouver dans nos langues conventionnelles. C'est, à notre insu, ce besoin qui dicte certaines créations, dues, en apparence, à la simple logique ou à la métaphore. L'horreur, l'effroi, ne se peignent-ils pas dans le mot allemand *entsetzen*, qui signifie proprement *déplacer?* L'imagination veut même trouver l'onomatopée où décidément elle n'est pas. Rien n'étant si proche voisin, si contemporain, dans le langage maternel, que l'acquisi-

tion de nos idées et des mots qui leur correspondent, l'idée et le mot finissent par ne faire qu'un dans notre esprit; le mot, signe arbitraire, prend un caractère de nécessité, paraît donné par la nature; si bien qu'il semble qu'aucun terme ne pouvait mieux peindre la pensée. Voyez comme tous les mots qui expriment des sentiments tendres sont doux, fussent-ils rudes; comme tous les termes qui se rapportent à des idées élevées sont nobles, fussent-ils vulgaires; comme tous les mots *relatifs au* raffinement de nos mœurs sont *élégants*, fussent-ils barbares.

Le second *moment* de la formation du langage, la métaphore, est entouré d'une lumière plus pure et de renseignements plus complets. Tous les termes métaphysiques dont l'origine a pu être constatée se sont trouvés physiques à leur point de départ. La langue humaine est profondément matérialiste; nouvelle et forte raison de remonter à l'onomatopée pour avoir le premier *moment* de la parole. On a prétendu que telle langue faisait exception à cette *règle;* il aurait mieux valu dire que la règle n'existait pas; car une exception est impossible. L'un des faits doit être faux; et sans recherche ultérieure, disons que, dans des questions de cette nature, c'est l'inconcevable qui est faux. Aujourd'hui, si c'était chose à refaire, comment dénommerions-nous la substance pensante ou quelqu'un de ses attributs? Nous n'aurions certes d'autre ressource que la métaphore,

c'est-à-dire le transport du physique à l'intellectuel. Il est remarquable que si l'on ne veut pas expliquer par l'onomatopée et la métaphore la création du langage, il faut, de toute nécessité, recourir au miracle, chose à laquelle nous consentirions de bon cœur si l'on s'engageait à nous prouver historiquement que le miracle a eu lieu; mais il n'est pas dans le système de Dieu de faire des miracles en pure perte, et en est-il un seul qui pût valoir les moyens naturels expliqués dans le livre de M. Nodier?

Si quelqu'un répugne à ce matérialisme de langage, il doit répugner au langage lui-même, qui n'est que la pensée devenue matière; il doit répugner aussi à voir l'individualité humaine annoncée et représentée par une charpente osseuse revêtue de chair, et pourvue d'organes qui la mettent de diverses manières en communication avec le monde physique. Il faut bien une fois se persuader que nous sommes des êtres essentiellement mixtes, et que dans l'autre monde comme dans celui-ci nous n'existerons pas dans d'autres conditions. Chose inconcevable, mais non pas plus que la manière dont cette nature mixte se révèle dans la création du langage. Nous trouvons tout naturel de désigner les choses de l'esprit par les noms des choses du corps; mais comment, de grâce, avons-nous été conduits à cette idée? Comment, par exemple, nous sommes-nous avisés que *savoir* c'est *voir*, qu'un *sage* (*Weise*, *White*) est un homme qui *voit*, que le *droit* (*rec-*

tum, *directum*) est une sorte de position verticale du sens moral, que la *pensée* est une *pondération*, que certain état moral doit être nommé *austérité*, parce que, dans cet état, l'âme est *sèche* en quelque sorte; qu'un homme sans pitié ressemble à un corps *dur*, l'homme d'un autre caractère à un corps *tendre* ou *mou*, un autre à un corps *grave*, etc? Je ne parle pas de certains termes moraux qui se rattachent aussi à la nature physique sans être pourtant des métaphores : du mot *âme* qui signifie *souffle*, parce qu'on a supposé que le souffle était l'âme; du mot *colère* qui associe à bon droit l'idée d'un remuement de la bile à celle d'un emportement haineux; mais ce qui est métaphore dans les dénominations de ce genre est pour nous, au point de départ, un véritable mystère.

Du langage oral M. Nodier passe au langage écrit, et nous présente les considérations les plus intéressantes sur l'alphabet, sur l'orthographe et sur les étymologies. Il serait inutile d'analyser un ouvrage que chacun voudra lire; il serait presque aussi superflu de dire que cette partie de l'ouvrage est pleine, comme la première, de recherches curieuses et d'une bonne et saine philosophie. Quelques boutades paradoxales, quelques hyperboles plaisantes, quelques naïves colères d'homme de goût froissé dans sa foi littéraire, ne font que mêler l'empreinte d'une individualité charmante au caractère habituel de bon sens et de bon naturel qui distingue le livre de M. No-

dier. Il rend accessibles et intéressants aux moins experts les éléments d'une science encore nouvelle, qui, sous un nom spécial, est l'histoire la plus ingénue de l'esprit humain. Qu'il nous soit permis de n'ajouter à cette appréciation générale que quelques observations critiques, qui portent sur les détails.

M. Nodier remarque avec raison que, si l'invention des signes phoniques ou de la *lettre* fut un coup de génie d'une conséquence incalculable pour l'humanité, la formation de l'alphabet, dans toutes les langues, est restée au-dessous du médiocre. Il se fâche tout de bon contre les diphthongues et les consonnes composées; mais il semble oublier trop que plusieurs de ces bizarreries ont eu leur raison. Il méconnaît trop que c'est par une dégradation insensible, continue, que tel de ces signes est venu à revêtir sa valeur dernière, et que sa première application a pu être très rationnelle. Rien ne fut plus rationnel en principe que l'emploi des digrammes *au*, *ai*, *un;* mais une certaine indolence s'introduisant dans la prononciation les a peu à peu réduits au son qu'ils font entendre dans les mots *faute*, *défaite*, *aucun;* et cette observation s'applique à plusieurs autres signes composés. Ces altérations progressives de la valeur des signes vocaux a lieu dans toutes les langues à mesure qu'elles s'éloignent de leur source. L'*h* que nous appelons aspirée, et qui ne l'est plus, l'a été sans doute dans les mots *hache*, *héros*, *hibou*, alors que l'élément germanique agis-

sait encore sur notre langue naissante avec une certaine énergie, et au lieu de dire que nos pères ont donné à cette lettre une dénomination qu'elle ne mérite pas, il faut dire que nous lui avons ôté le caractère qui lui valait cette dénomination.

On ne peut trop applaudir aux efforts de M. Nodier en faveur de l'étymologie. Il dit et répète avec raison que quiconque ne sait pas ce que vaut sa parole n'est pas digne de la parler; ce qui ne veut pas dire qu'il faille, de langue en langue, remonter à la première forme du mot que nous employons; il suffit de remonter à l'idiome d'où le nôtre est immédiatement sorti. La meilleure partie de la philosophie du langage est contenue dans les étymologies; elles nous révèlent seules ce que pense l'homme, abandonné à son instinct ou à ses impressions; car heureusement ce ne sont ni des grammairiens ni des philosophes qui ont fait les langues; c'est le peuple, qui certes s'y est mieux pris que n'eussent fait ces messieurs: ceux-ci ne sont que les archivistes du langage; le peuple en est le fondateur et l'arbitre suprême. Or, combien souvent ses étymologies sont des définitions! N'est-ce pas lui qui a tiré le nom de l'*homme* de ce même limon d'où fut tiré ce roi de la création[1]? N'est-ce

(1) *Mensch*, qui doit son origine au sanscrit *manuscha*, et dont l'identité avec le latin *mens* révèle bien l'idée primitive, donne aux descendants d'Adam une plus noble désignation que l'humiliant et véridique *homo*. *Homme* et *humble* sont synonymes!

pas lui qui, d'instinct, a partout désigné les *poètes* par le trait qui les caractérise le mieux ? Il est même douteux qu'aujourd'hui, si le mot était à trouver, on le trouvât si bien ; il semble que cet admirable talent de *nommer* s'affaiblisse à mesure qu'un peuple se civilise. Du peuple et non des savants nous vient le mot *regarder*, si énergique à son origine, le mot *charmant*, aujourd'hui si usé, autrefois si fort, le mot *outrage*, qu'aucun autre ne pourrait remplacer. C'est aussi au moyen des étymologies que se prononcent les différences des peuples sous le rapport de cette philosophie naïve qui précède tous les systèmes. La plupart des langues font découler le *bonheur* des circonstances extérieures; l'allemand a un mot qui le fait émaner de l'âme elle-même, ou du moins qui l'y fait résider; c'est le mot *selig*. Donné ou inspiré à la langue par le christianisme, il a passé de la sphère religieuse dans un ordre d'idées différent. Schiller ne pensait point aux émotions religieuses lorsqu'il disait (*Chant de la Cloche*) : « Es schwelgt das Herz in Seligkeit. » Le *beatus* des Latins n'est pas aussi profond. *Selig* est tout un système sur le bonheur.

Ce fut un moment bien intéressant que celui où, pareille à la fleur d'un arbre fruitier, notre langue vint à se nouer; où, pareille au papillon, elle sortit de sa coque les ailes encore froissées; où, se sentant déjà langue nouvelle, langue française, elle tenait encore au latin par des liens nombreux et

manifestes; où chaque mot se réclamait encore de son origine et nommait son père; mais ce moment dut être court; et bientôt, le câble étant coupé, l'esquif n'appartint plus qu'à lui-même et à la mer, la langue qu'à elle-même et au peuple. Sans cet oubli de ses origines, elle n'eût eu aucune individualité, elle n'eût pas même pu naître. Dès lors, libre de tout antécédent connu, elle développa, selon le génie du peuple, les données qu'elle avait dû accepter; dans ses modifications successives, elle mentit plus d'une fois à son origine. Dans ses formes, dans son orthographe, on voit des traces d'une ignorance grossière de l'idiome dont elle était sortie. Comment, avec la mémoire du latin, aurait-on pu former le verbe *je me souviens* à côté du verbe *il me souvient*, seul étymologique et rationnel? Comment le pronom indéfini *on* a-t-il pu devenir *en* dans la bouche du peuple et sous la plume des écrivains? Si les étymologistes, l'arme au bras, je veux dire le lexique à la main, avaient monté la garde auprès de la langue, ces inconvénients eussent été évités; mais quelle langue nous aurions! Il n'y a qu'à voir ce qu'ils ont essayé d'en faire après la renaissance des études classiques; il fallait alors reculer jusqu'à Joinville et Villehardouin pour retrouver le français. Toutefois, ce fut bien fait, à cette époque et plus tard, de faire, au moyen de l'orthographe, reparaître peu à peu les origines de la langue; mais nous ferons observer à M. Nodier que cette restauration n'eut pas lieu au

moyen d'additions seulement, mais aussi au moyen de retranchements; car la barbarie aime le superflu. Ce ne sont pas toujours, comme il le pense, des lettres supprimées, mais des lettres ajoutées, qui ont masqué tant d'étymologies. Comment le ç, dans le mot *sçavoir*, eût-il ramené au latin *sapere*? Dans quelle forme du verbe *possum* eût-on trouvé l'*l* du mot *je peuls*, lettre intercalée, nous apprend Ménage d'après Théodore de Bèze, afin que l'*u* de ce mot ne pût jamais, même dans l'écriture la plus négligée, être pris pour la lettre *n*? Quelle valeur étymologique avait la lettre *s* dans les mots *gresle*, *besler*, *je vesquis*, *esgaler*, *escouter*, *aisguillonner*? Après cela, je conviens de tout mon cœur que les retranchements inconsidérés ont nui encore davantage à la langue, en la séparant peu à peu de ses racines, par qui elle vivait. Quand, sur vingt mots, il n'y en a pas deux qui s'orthographient rationnellement, ce n'était pas la peine, en vérité, de retrancher quelques lettres qui n'étaient guère plus menteuses que les autres, et qui maintenaient la langue en possession de son histoire. Et quelle inconséquence dans ces mutilations! On écrit, et je viens d'écrire moi-même, *retranchement* sans *t*; et l'on écrit avec un *t*, sans que rien justifie ces contradictions, *gants*, *soldats*, *goûts*, *mots*, etc. On a religieusement conservé le *g* étymologique dans *vingt* et *doigt*, et on l'a retranché du mot *soing* où il était nécessaire pour rappeler qu'un soin est un *songe*, une pensée

assidue, une préoccupation de l'esprit. Il n'y a pas à revenir sur les changements déjà consommés; mais il faut opposer une barrière aux innovations qui se préparent, et sous ce rapport, comme sous plusieurs autres, M. Nodier a bien mérité de la langue française. Je ne puis cependant épouser tous ses ressentiments. Il en veut trop au malheureux *ai* qu'a introduit l'autorité de Voltaire. *Oi* est-il vraiment plus *rationnel?* Faudrait-il encore écrire, comme l'auteur de *l'Avocat Patelin*: « Je m'en *vois* à coucher, » comme si l'*a*, dans ce *mot, n'était* pas donné par sa racine bien connue? L'*a* n'est-il pas plus rationnel, c'est-à-dire plus étymologique, dans les imparfaits? M. Nodier dira-t-il *peut-être que* c'est dans la langue romane, et non plus haut, qu'il faut chercher nos étymologies? Mais où commence la langue romane et où finit-elle? La langue romane est-elle autre chose que le français du moyen-âge, et ne doit-on pas l'envisager plutôt comme une partie du tronc que comme la racine elle-même? C'est donc pourtant au latin qu'il faut remonter, et à ce compte, c'est le moyen-âge qui est en faute, et non pas nous. Et au fait, que servirait, pour obtenir *conscience* de la langue qu'on parle (vrai but des recherches étymologiques), de pouvoir indiquer dans le roman wallon le mot identique à celui dont nous nous servons aujourd'hui? Identité n'est pas racine et n'éclaircit rien. Puisque j'en suis à cette petite guerre de voyelles et de consonnes, je demanderai à M. No-

dier pourquoi il écrit *loix* au lieu de *lois*. Il ne serait peut-être pas difficile de montrer que le second est plus ancien que le premier; il est encore plus aisé de s'assurer qu'il est aussi plus vrai. Le pluriel *leges* n'a point d'*x*, et si l'on veut mettre quelque part cette consonne muette, c'est au singulier qu'il faut l'attacher; *lex* donnera *la loix*.

Par-cì par-là, M. Nodier accorde au paradoxe et au système un peu plus que de raison. On pouvait dire, avec quelque apparence, que « le balbutiement « de l'enfant au berceau, c'est le langage de la pre- « mière société avant que toutes les ressources de « son organisme vocal eussent été manifestées à son « entendement et conquises par son expérience; » mais c'est un vrai badinage que d'ajouter en preuve que « le premier livre de l'humanité se nomma « *Biblion*. » Au sujet du mot *fixer*, employé dans le sens de *regarder fixement*, M. Nodier proteste que « cette locution eût-elle encouru dix fois davan- « tage les anathèmes de Voltaire, il n'hésitera jamais « à l'employer. » Il aura tort, selon nous, et s'il objecte que c'est pourtant « une magnifique hyper- « bole, » il aura dit la vraie raison qui doit l'empêcher de s'en servir à l'ordinaire; un trope si hardi ne doit jamais entrer dans le domaine commun; nous n'avons déjà jeté que trop de ces fortes images dans le fonds social, et M. Nodier ne voit pas sans doute avec plus de plaisir que nous la langue actuelle regorger de ces expressions qu'il fallait scru-

puleusement laisser à leurs auteurs ou à leur occasion; ces métaphores brûlantes tombent dans la langue comme un fer rouge dans l'eau, où il s'éteint en sifflant, et se refroidit le moment d'après; c'est ainsi que la parole humaine s'use et se décrédite, ce qui est un plus grand mal qu'on ne croit. Pour en revenir à l'idée du mot *fixer*, c'est bien assez que l'idée d'attacher sa vue sur un objet ait été rendue par un terme aussi énergique que celui de *regarder*. Qu'il parut beau en naissant! Mais qui y prend garde maintenant? En vérité, la langue entière paraît comme une armée endormie que la science peut seule, et par intervalles, tirer de son long sommeil.

Si j'osais prolonger cet article, je dirais quelque chose du beau chapitre sur les *patois*, je citerais bien d'autres choses encore; mais mon lecteur n'a pas besoin de toutes ces recommandations; je vois déjà entre ses mains le volume de M. Nodier; ce qui est digne d'une attention particulière saura bien l'obtenir sans mon intercession; je finis donc en promettant à ceux qui entreprendront cette lecture une instruction d'un ordre élevé, et un plaisir très pur et très vif.

FIN DES ESSAIS.

TABLE DES ESSAIS.

Ouvrages du même Auteur.

DISCOURS

SUR QUELQUES SUJETS RELIGIEUX.

[illegible]

1 volume in-8°. — Prix : [illegible]

MÉMOIRE

EN FAVEUR DE

LA LIBERTÉ DES CULTES

[illegible]

1 vol. in-8°. — Prix : [illegible]

CHRESTOMATHIE FRANÇAISE

OU

CHOIX DE MORCEAUX

TIRÉS DES MEILLEURS ÉCRIVAINS FRANÇAIS

[illegible]

[illegible]

2 volumes in-8°. — Prix : [illegible]

[illegible]




3 2044 012 917 514
This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.
A fine of five cents a day is incurred by retaining it beyond the specified time.
Please return promptly.

